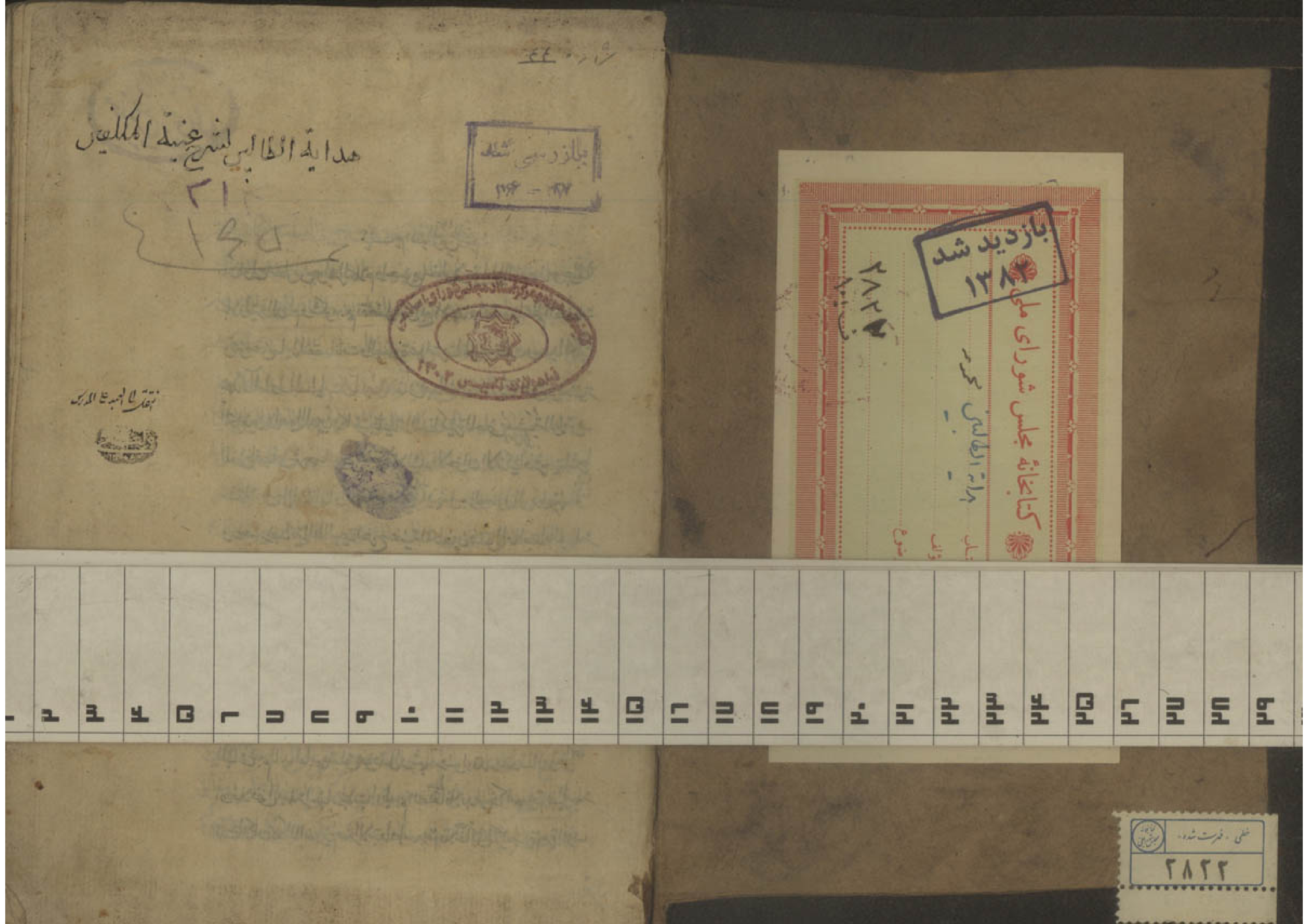
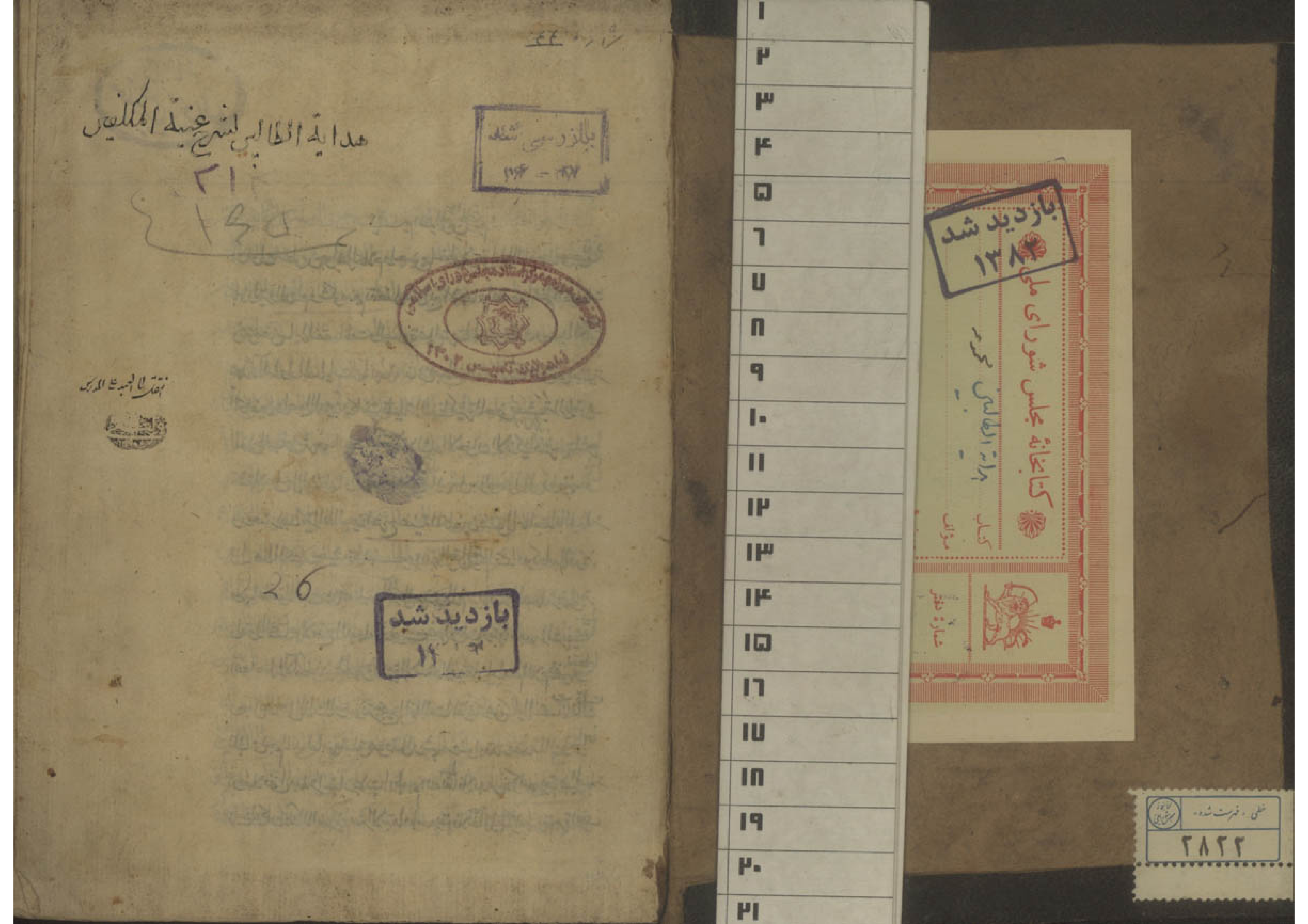


هداية الطالبين لشرح غنية المكلفين
كتابخانهٔ مجلس شوراى ملى
بازديد شد
٢٨٢٢
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29


هداية الطالبين لشرح غنية المكلفين
بازدید شد
بازدید شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۲۸۲۲

هداية الطالبين لشرح غنية المكلفين







بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما سطر من جواهر الكلام واحسن ما خطر في خواطر الانام حمد موجود تفرد
بالازلية والدوام وشكر منعم تفضل بسوابغ الانعام اتصف باعظم الصفات
وتنزه عن سائر النقصانات والصلوة على اشرف الموجودات وسيد الكائنات
محمد وآله اولى الهدايات اما بعد فاني لما رأيت الكتاب الموسوم بغنية
المكلفين في اصول الدين وكانت قليلة اللفظ كثيرة المعنى مغشية الرياض و
المغنى طلب مني شرحها بعض الاصحاب الالباء والاخوان الاذكياء فشرحتها شرحا
مشتملا على حل الفاظها وايضاح معانيها يسهل به الوصول الى رياضها وتمام
وسميته بهداية الطالبين لشرح غنية المكلفين فنقول انما ابتدأ بالبسملة
اول هذا الكتاب حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم اقتداء بكتابه العزيز
واتباعا لقول النبي صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالبسملة فهو ابتر
ولقول الصادق ع لا تدع البسملة ولو كتبت شعرا وتيمنا وتبركا باسمه الشريف تعالى
الله اصله الاله حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال او نقلها وادغم اللام تفخيما وتعظيما
وجعل علما على الذات الموصوفة بجميع الكمالات المنزهة عن سائر النقصانات قال
الباء في بسم لا بد لها من متعلق هو فعل او شبهه سواء قدر مقدما او مؤخرا اسما
او فعلا ففي البسملة اخبار بالابتداء باسم الله تعالى فلا بد من ذكر اسمه تعالى بغير البسملة
قلت لما كان كذلك الا انه يلزم منه الابتداء باسمه تعالى فلا حاجة الى ذكر اسمه تعالى مرة اخرى

او نقول

او نقول هو اخبار اريد به معنى الانشاء فان قلت لم جمع في البسملة من اسمائه تعالى ثلثة
قلت لان اسمائه تعالى على قسمين الاول اسم غير صفة الثاني اسم هو صفة والثاني على
ضربين مختص بذاته تعالى وغير مختص فالاول لفظة الله والثاني الرحمن والثالث منه
الرحيم وانما عقب البسملة بحمده تعالى حيث قال الحمد لله رب الارباب اقتداء بكتابه
العزيز واتباعا لقول النبي صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم
واداء لبعض ما يجب عليه والحمد هو الثناء القولي الاختياري على الفعل الحسن الاختياري
فبقولنا الثناء القولي خرج الشكر لانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما قوليا
كان اولا وبقولنا على الفعل الحسن الاختياري يخرج نحو المدح على حسن الخلقة و
طول القامة واعلم ان بين موردي الحمد والشكر عموم مطلق لان مورد الحمد اللسان
فقط ومورد الشكر اللسان والقلب والجارحة فمورد الشكر اعم مطلقا وبين
متعلقيهما عموم كذلك فان الشكر متعلقه النعمة لا غير بخلاف الحمد فمتعلق الحمد اعم
مطلقا فبين الحمد خصوص وعموم من وجه فان قلت قد ذكرت في الحمد والبسملة
حديثين متنافيين لان الابتداء بالبسملة لا يمكن مع الابتداء بالحمد وبالعكس
قلت لا منافاة لان الابتداء حقيقي وغير حقيقي واعلم ان الرب هو المالك او السيد
والمصلح كما قال الشاعر: يا ربة البيت قومي غير صاغرة ضمي اليك رحال البيت والقربا
ولا يخفى انه تعالى مالك كل ما ملك ومصلح كل مدبر ومنشي اي خالق السحاب وخالق
العبد من تراب قال الله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم

من ترتب و الصلوة يعني الرحمة من الله تعالى ومن غيره طلبها على لب الالباب الذي هو الخالص
عن كل شئ ولا يخفى ان الخالص من الادناس والكدورات متفاوتة في الجودة والرداءة
ولما كان النبي عليه وآله السلام خلاصة الكونين قال لب الالباب محمد سمي بذلك
لكثرة محامده وعترته وهم اخص قرابته اولى الجود وهو اعطاء ما ينبغي لما ينبغي
لا لعوض ومن عندهم علم الكتاب اما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه وآله فمهما
يكن من شئ بعد ذلك فهذه الرسالة المدونة رسالة اي طائفة من كلام مسطور
في وريقات قليلة سميتها غنية المكلفين التسمية وضع الاسم بازاء المسمى والمكلفون
جمع مكلف والمراد به العاقل المميز وان لم يكن بالغا وسميت بذلك لان هذه المعارف
انما وجبت لوجهين الاول شكر المنعم او دفع النقمة الثاني دفع الخوف الحاصل
من الاختلاف ومن خالط ولا يخفى ان من عرف هذه المعارف المذكورة فيها كفاه
ذلك في كل من الامرين في اصول الدين الاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره
واصول الدين هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد وانما كانت اصولا
للدين لان العلوم الدينية التي هي الفقه والحديث والتفسير موقوفة على صدق
الرسول الموقوف على ثبوت المرسل وقدرته وعلمه وعدله وعلى غير ذلك مما يعرف
في هذا الفن فصل اي هذا فصل في اثبات واجب الوجود وقبل الشروع فيه فصل
نقدم مقدمة يتوقف عليها الدليل الآتي وهي ان المعقول اي الصورة الحاصلة
في العقل اما موجود وهو الثابت العين او معدوم وهو المنفي وهذا التقسيم على

المذهب

المذهب الصحيح من نفي الاحوال القائل بها مشايخ المعتزلة غير ابي الحسن فانهم
اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم قالوا هو صفة لموجود لا يوصف بالوجود
ولا بالعدم قالوا المفهوم اما ان يعقل بالقياس الى نفسه وهو الثابت العين
اولا وهو المنفي والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود وهو الموجود او العدم
وهو المعدوم اولا يرد عليه شئ منهما وهو الواسطة واستدلوا على ثبوتها بان
الوجود ان اتصف بالوجود لزم الدور او التسلسل وان اتصف بالعدم لزم اتصاف
الشئ بنقيضه فوجب ان لا يكون موجودا ولا معدوما والجواب انا لا نم استحالة
اتصاف الشئ بنقيضه لا يقال المعقول يجب ان يكون موجودا البتة ذهنا او خارجا
فكيف يجعل قسيما للموجود والمعدوم لانا نقول هو قسم للموجود والمعدوم خارجا
لا مطلقا لا يقال مورد القسمة معقول وكل معقول اما موجود او معدوم فمورد القسمة
كمتعلقاتها كان يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لانا نقول مورد القسمة مفهوم
المعقول والماخوذ في الكبرى ذاته فلا يتحد الوسط والموجود الخارجي ان كان وجوده
حتما اي واجبا لذاته لا لعلة اخرى فواجب لذاته وهو الذي يكون وجوده عين ذاته
والا اي وان لم يكن وجوده واجبا لذاته فممكن اي فهو ممكن ومن خواص الممكن ان
لا يكون وجوده اولى من عدمه والعكس لانه لو كان احدهما اولى فان كانت تلك الاولوية
كافية ومانعة من النقيض فهو واجب او ممتنع والا اي لم تكن كافية وان لم يكن فلا رجحان
نظرا الى ذاته ويتفرع على هذه انه لابد له في ترجيح احد طرفيه من مرجح خارج عن ذاته

ومنها انه محتاج الى المؤثر حال بقائه للزوم علة الحاجة له لا يبقى الممكن غير محتاج
حال بقائه لانه ان احتاج الى المؤثر في الايجاد فهو باطل لان ايجاده تحصيل
الحاصل وان كان في امر جديد فالتاثير فيه لا في الممكن الباقي وان لم يؤثر فيه
اصلا لم يكن محتاجا اليه لانا نقول التاثير في امر جديد وهو البقاء ولا محذور
فيه فانه تاثير في الممكن او نقول التاثير في وجوده ولا يلزم تحصيل الحاصل الا اذا
كان التاثير فيه بعين هذا الوجود اما بغيره فلا ومن هنا اي اذا علم ان الممكن لا يكون
وجوده واجبا لذاته بل هو جائز لا يترجح على عدمه لذاته يعلم انه اي الممكن لا بد له
من موجد واجب الوجود فيثبت ان الممكن موجود فلا بد ان يكون واجب الوجود كما
اعلم ان هذه الصناع مع وجازتها مقررة بثلثة طرق الاول طريق الاوايل وتقريره
ان نقول الممكن ليس له وجود من نفسه وهو ظاهر فلا بد له من موجد غيره فان كان
واجبا فالمطلوب والا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب والا فان عاد الى ما تقدم لزم
الدور والا التسلسل وهما باطلان لان الدور عبارة عن توقف كل من الشيئين على الآخر
ولا يخفى استحالته حيث انه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وتاثيره فيها وكونه
علة ومعلولا وموجودا ومعدوما ومتقدما ومتاخرا دفعة واحدة والتسلسل
عبارة عن ترتب علل ومعلولات الى غير النهاية وبطلانه من وجوه الاول انا اذا اخذنا
عللا ومعلولات الى غير النهاية فاما ان يكون كلها ممكنة فلا وجود لها اذ لا علة
تامة او واجبة وبطلانه ظاهر مع انه يلزم منه المطلوب واما ان يكون بعضها واجبا

والباقي

والباقي ممكنا فينتهي الممكن الى الواجب الثاني برهان التطبيق وتقريره ان ناخذ
سلسلة من الازل الى زمان نوح مثلا واخرى منه الى زماننا هذا ونطبق الصغرى
على الكبرى فلا بد من زيادة الكبرى والا لزم مساواة القليل للكثير ولا يخفى
ان بعد متناه فتناهيا الثالث ان المؤثر في السلسلة اما نفسها فيلزم
تقدمها على نفسها او جزئها فيتقدم على علله او غيرها فليس الا الواجب فينتهي
الثاني طريق سيد المحققين نصير الدين وتقريره ان الموجود الخارجي كما عرفت
منحصر في الواجب والممكن والممكن لا وجود له من نفسه فلا بد له من موجد واجب الوجود
والا لم يوجد لكنه وجد فيثبت الواجب الثالث طريق المحقق نصير الدين الكاشي
وتقريره ان نقول لا شك ان هنا موجودا فان كان واجبا فالمطلوب والا افتقر الى
مؤثر تام ولا شيء من الممكنات كذلك فلا بد من وجود الواجب واعلم انه انما قدم هذا البحث
على غيره لانه اصل الكتاب الاتية فصل في صفاته الثبوتية التي هي صفات الاكرام
وقدمت على اعدامها لمزيد شرفها الفاعل ان كان فعله لازما لذاته خارجا
اي لا ينفك عنه بل يقارنه وجودا وعدما فموجب والا اي وان لم يكن فعله لازما
لذاته بل يتخلف عنه للتوقف على القصد والداعي فقادر فالموجب هو الذي يفعل مع
امتناع ان لا يفعل والقادر هو الذي يفعل مع امكان ان لا يفعل ومن هنا
اي اذا علم ان الموجب هو الذي يكون اثره لا ينفك عن ذاته يعلم انه لو كان الواجب
موجبا لزم قدم العالم مع ثبوت امكانه اي مع ثبوت كون العالم ممكن الوجود

ان ذلك باطل اذ يلزم ان يكون قديما وحادثا فلا بد ح من ان يكون الواجب
قادرا وهو المط وانما سمي العالم عالما لانه علامة على وجود الواجب تعالى فان قلت
لم قال مع ثبوت امكانه وكان الاولى ان يقول مع ثبوت حدوثه لان القائل بقدم
العالم يقول مع ذلك بالامكان فلا يعلم ان في كونه قديما وممكنا قلت فيه اشارة الى
ان الامكان يستلزم الحدوث بناء على ان الممكن لما تساوى طرفاه وجب ان يكون
وجوده من غيره فحال الايجاد ان كان موجودا لزم منه تحصيل الحاصل والا ثبت حدوثه
فمع ثبوت امكانه لا يجوز ان يكون قديما وفيه تنبيه على ان علة الاحتياج هي الامكان
لان العقل اذا نظر الى الممكن من حيث امكانه من غير التفات الى امر آخر قضى العقل من تلك
الجهة بانه محتاج الى المؤثر وذلك دليل قاطع على ان علة الاحتياج هي وايضا الحدوث
كيفية في الوجود متاخرة عنه والوجود متاخر عن الايجاد والمتاخر عن الحاجة
فلو كان الحدوث علة كما هو راي ابي هاشم او جزء علة كما هو راي ابي الحسين او شرطا
كما هو راي الاشعرية لزم تاخره عن نفسه بمراتب وبطلانه ظاهر وانما قدم القدرة
والعلم ايضا
على غيرهما من الصفات لظهور انهما اصل بالنسبة الى غيرها اما العلوم فلان
دليلها الاحكام والاتقان الموقوف على ذلك واما الحيوة فلان دليلها القدرة
والعلم واما غيرهما فبين واحكام فعله واتقانه اي كونه مطابقا للمصلحة
دليل على علمه لا يقال ان اردتم بمطابقة الفعل للمصلحة مطابقته لها من كل وجه
فلا نسلم انه في افعاله ثابت كذلك فان النار مثلا فيها من المنفعة احراق ثوب الزاهد

والماء

والماء لتغريق الطفل وكذا غيرهما وان اردتم مطابقته لها من بعض الوجوه فلا نسلم
انه يدل على العلم لان كل فعل لا يخلو من مصلحة ما لانا نقول المراد مطابقته للمصلحة
المقصودة منه ولا شبهة في دلالته على العلم فان قلت هذا انما يثبت بعد ثبوت
العلم لان القصد موقوف على العلم قلت قد ثبت انه مختار وهو يستلزم ذلك فثبت
انه عالم ولذلك نقول المراد بالمصلحة المقصودة منه المصلحة التي من جهتها الا يكون
غاية له لفاعله فان قلت هذا منقوض بالزنبور والعنكبوت فانهما يفعلان ما لا
يقدر على مثله الاذكياء ويوافق الغرض المط منه وليسا بعالمين قلت هما ايضا
عالمان فان قيل الفعل المحكم قد يصدر عن الجاهل مرة فيجوز ان يتكرر فلا يدل
على العلم قلت لا نسلم جواز صدوره منه ولئن سلمناه فلا نسلم جواز تكرره لعدم الفرق
بين الندرة والتكرر فان قيل يجوز ان يكون الباري تع اوجد شخصا وذلك هو
المؤثر في العالم فلا يثبت كونه تع عالما قلت ان اوجده على سبيل الاختيار ثبت
انه عالم والا لزم قدمه وقد ثبت حدوث ما سواه وقدرته وعلمه دالا على حيوته
لاستحالة حصول القدرة والعلم لغير الحي وحياته تع عبارة عن صحة اتصافه بالقدرة
والعلم فان قلت الصحة صفة ثبوتية والذوات متساوية في الذاتية لاشتراكها
في صحة المعلومية فاتصاف ذاته بهذه الصحة دون ما عداه لا بد له من مرجح
ويلزم اما الدور او التسلسل فالجواب ان ذاته مخالفة لغيرها من الذوات والاشتراك
في صحة المعلومية اشتراك في امر عارض وهو لا يوجب التساوي وحياته تع و

بثبوت استحالة الترجيح من غير مرجح بل لان عموم قدرته وعلمه اما دلالة الاخبار
على ذلك فلان معنى حيا انه يصح منه ان يقدر ويعلم وهذه الصحة متساوية بالنسبة
الى الجميع ومتى صح له شيء وجب له لان صفاته ذاتية والصفة الذاتية متى صحت وجبت
واما دلالة استحالة الترجيح من غير مرجح فلانه لما ثبت انه واجب الوجود وجب كونه
مجردا وان قدرته وعلمه ذاتيان فلو قدر على البعض دون البعض او علم البعض
دون البعض لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل واذا لزم منه المحال ثبت انه تعالى قادر
على الجميع فان قلت لا نم استحالة الترجيح من غير مرجح لان الراكب لاحد الطريقين والآكل
لاحد الرغيفين مع تساويهما يختار ذلك بلا مرجح قلت لا شبهة في ان ذلك العلم
ضروري لا يقبل الانكار والمرجح فيما ذكرتم هو الارادة وما قيل من انه تعالى لو قدر
على القبيح لجاز وقوعه منه وهو باطل لان حكمته مانعة من الوقوع نعم يجوز ذلك نظرا
الى القدرة وما قيل لو قدر على اكثر من واحد لزم منه اما الدور او التسلسل او تكثره تعالى
او كل شخص لا بد له من مصدرية فان دخلت في ذاته تكثرت والا افتقرت الى مصدرية
اخرى وننقل الكلام اليها فان عادت الى الاولى دار والا تسلسل فالجواب عنه ان
المصدرية امر اعتباري لا يحتاج الى مصدرية وايضا لو صح ما ذكرتم لزم منه ان
لا يوجد شيء اصلا لان المصدرية ان دخلت في ذاته تكثر والا تسلسل وما قيل من انه
لو قدر على الجميع لقدر على عين مقدور نا فيلزم اما وقوع المقدور الواحد بقادرين
او الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين والكل باطل فالجواب ان ما ذكروه لازم

للوقوع لا القدرة ولا نم الترجيح من غير مرجح ايضا لجواز وقوعه بقدرة اقوى القادرين
وايضا هذا الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وما قيل من انه لو قدر على الجميع
لقدر على مثل مقدورنا وهو اما طاعة او معصية ولا قدرة له عليهما لاستحالة وقوعهما
منه فالجواب ان هذا الامتناع غيري ولا ينافي القدرة وايضا فذلك لازم للوقوع
لا للقدرة وما قيل من انه لا يعلم الجزئي الزماني على وجه جزئي لانه لو علم مثلا بكون
زيد في الدار فاذا خرج ان بقي ذلك العلم كان تعالى جاهلا وان تجدد له علم آخر لزم منه
كون ذاته محلا للحوادث وتغير علمه فالجواب ان المتغير هو التعلق الاعتباري لا العلم
الذاتي وما قيل من انه لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها لانها لا شيء من المعدوم بمتميز
وكل معلوم متميز فالجواب انا لا نم انه لا شيء من المعدوم بمتميز فان الكاتب يميز بين الحرف
يريد ان يكتبه وما قيل من انه تعالى لو علم بالجميع لعلم ما لا نهاية له وهو محال لان الكائن
غير المتناهي متناهيا لانه متميز وكل متميز متناه فالجواب انا لا نم لزوم تناهي
غير المتناهي فان غير المتناهي متميز عن المتناهي وليس بمتناه وما قيل من انه لو علم
كل معلوم لعلم بانه عالم ولعلم بانه عالم بكونه عالما الى غير النهاية وهو محال فالجواب ان علمه
نفس ذاته فلا تسلسل فقد ثبت انه تعالى عالم بالجميع وبطلت مذاهب الخصوم والتخصيص
في ايجاد العالم اي التخصيص الواقع في ايجاد العالم في زمان دون زمان وشكل
دون شكل والقران العزيز كقوله تعالى يفعل الله ما يشاء وقوله اقيموا الصلوة
ولانه تعالى الزق الحفيظ لذلك من الاوامر والنواهي المستلزمة للارادة والكراهة

دلالة على ارادته وكراهته اى كونه مريدا او كارها اما دلالة الاول فظاهر فان ذلك
التخصيص لابد له من مخصص والا لزم التخصيص بلا مخصص وذلك المخصص هو الارادة
والكراهة واما دلالة الثاني فظاهر ايضا اذ الحكيم لا يأمر الا بما يريد ولا ينهى الا
عما يكره فان قلت لو اراد الله تعالى من عباده فعلا او كرهه واراد العبد خلاف
ما اراده او كرهه لزم منه احد الامرين ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وان
وقع مراده تعالى لزم كون العبد مجبورا وان وقع مراد العبد لزم كونه تعالى مغلوبا والحاصل
بالمحل فلا يريد من عباده فعلا ولا يكره لجواز المخالفة قلت انما يلزم كونه تعالى مغلوبا
على تقدير ان لا يكون الفعل منوطا الى قدرة العبد واختياره وهما اى ارادته و
كراهته علمه بالمصلحة اى بمصلحة ايجاد افعاله الدالة عليهما او بمصلحة امره بافعال العباد
او نهيه عنها او العدم صلاحية غيره اى غير العلم بالمصلحة لذلك اى التخصيص وذلك
لان المخصص ليس هو العلم المطلق لانه عام بالنسبة الى جميع الاشياء في جميع الاوقات
ولا القدرة لان شانها التاثير والايجاد من غير مخصص لانها حاصلة في جميع
الاوقات اذ هي عين ذاته ولا الحيوة لعين ما قلناه وباقي الصفات اجل من ما
ذكر فلم يبق الا العلم بالمصلحة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو القبول
فان فعل الفاعل موقوف عليه قلنا قبول بعض الممكنات في وقت دون اخر لا بد له
من مخصص لا يكون من الممكن والا دار وتسلسل فيكون هو العلم بالمصلحة وارادته تعالى
عين ذاته لانها لو كانت مغايرة لذاته فاما قديمة فيلزم تعدد القدماء او حادثة فاما

حالته في ذاته فيكون محلا للحوادث او في غيره فيكون محتاجا او لا في محل فيكون
ذاتا لا صفة هف لا يقال لو كانت ارادته عين ذاته لزم منه قدم العالم لان
الفعل انما يتوقف على القدرة والارادة وهما حاصلان ازلا لانا نقول لا يلزم
من وجودها ازلا تعلقهما بايجاد الممكنات ازلا بل يجوز ان يكون من الازل تعلقت
بايجاد زيد في زماننا هذا فلا يلزم القدم والسمع كقوله تعالى وهو السميع البصير وقوله تعالى
وهو يدرك الابصار دال على اتصافه بالسمع اى بكونه سميعا والبصر اى بكونه بصيرا
والادراك اى بكونه مدركا والحمل على الحقيقة اى حمل السمع على حقيقته وهو
الادراك بالاذن والبصر على حقيقته وهو الادراك والادراك على حقيقته
وهو الاطلاع على الامور الخارجية بواسطة الحواس ممتنع لان ذلك يستلزم الجسمية
وسياتي تنزيهه عنها فيتعين انه اراد بسمعه وبصره وادراكه تعالى العلم
بالمسموعات والمبصرات والمدركات تسمية للمسبب باسم سببه وهو من اقرب وجوه
المجاز فان قلت اذا كان المراد به العلم فلا يحتاج الى التعرض به مرة اخرى بعد
اثبات كونه تعالى عالما ولئن جاز التعرض به فما الفائدة في ذكر السمع والبصر مع
انهما داخلين تحت الادراك فالجواب انه لا يلزم من جواز اطلاق لفظ العالم
عليه ووصفه به جواز اطلاق لفظ السمع والبصر والمدرك عليه ووصفه بها
بل هو موقوف على وروده من الشرع الشريف وبهذا علم الفائدة في ذكر السميع البصير
مع دخولهما تحت الادراك والقران نحو قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى

فاجره حتى يسمع كلام الله دل على اتصافه تعالى بالكلام اى بكونه تعالى متكلما وقال الاشعرية
دليله العقل واستدلوا على كونه تعالى متكلما بان البارى تعالى حى وكل حى يصح ان يكون
متكلما فان البارى تعالى كذلك فيجب ان يتصف به والا لاتصف بضده وضده نقص والبارى تعالى
منزه عنه وكبرى هذا الدليل ممنوعة اذ كثير من الاحياء لا يصح ان يكون متكلما وقولهم
لو لم يتصف به لاتصف بضده ممنوع لجواز الخلو عن الضدين فان الهواء لا يخلو خال عن
السواد والبياض ولئن سلمنا فلا نم ان ضده نقص الا فى الشاهد والغائب وايضا لو تم هذا
الدليل لزم منه كونه تعالى شيئا ما فيما اجيب به فهو جوابنا وكونه الاحرف والاصوات كما يقول
الاشعرية غير معقول والا لاتصف الساكت والاخرس بالكلام ونزاع الاشعرية مبنى
على ان المراد بالمتكلم من قام به الكلام لا من فعله لانهم يعترفون بان هذه الاحرف المقطعة
المخلوقة فى الشجرة صنعه تعالى لكنها لما لم يكن قائمة بذاته تعالى هكذا قيل واحتج
الاشعرية على صحة ما قالوه بقول الاخطل: ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا قال والجواب عنه انه يجوز ان يراد تصوير الكلام ولئن يكون القائل
اشعريا على انه معارض بقول الاخر اردت كلاما فى نفسى من طيبها فلم يلك الا وهما
بالمواجب فانه يدل تصريحا على ان الكلام هو الحروف والاصوات وحدوث اى حدوث
الكلام يعلم من تركبه من الحروف والاصوات التى يعدم السابق منها بوجود اللاحق
ومما يدل على حدوثه انه لو كان قديما لكان تعالى عابثا بالامر والنهى ازلا وقد عرفت ان
العالم حادث ولانه لو كان قديما لكان تعالى كاذبا لانه اخبر بارسال نوح عم فى الازل قبله

مع انه لا سابق

مع انه لاسابق على الازل ومما يدل على ذلك انه تعالى وصفه بالحدوث فى قوله ما
ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ومما يدل على ذلك انه عرض وكل عرض حادث لما تقدم فى
قيل كيفية نزول وحيه تعالى بالكتب والاوامر والنواهى ان بين عينى اسرافيل لوحا
اذا اراد الله تعالى ان تكلم بالوحى ضرب ذلك اللوح بجبين اسرافيل فيلقيه الى
ميكائيل ويلقيه ميكائيل الى جبرئيل ويلقيه جبرئيل الى الانبيا عليهم السلم

فصل فى صفاته السلبية المسماة بصفات الجلال فمنها انه تعالى ليس بمركب
والدليل عليه ان الواجب ليس بممكن والا لاتصف بالنقيضين وكل مركب ممكن
اذ هو الملتئم من امرين فزايدا فيكون مفتقرا الى اجزائه لتوقف وجود الكل
على وجود اجزائه وكل مفتقر الى الغير ممكن لما عرفت فلا يكون الواجب تعالى مركبا
ومن هنا يعلم انه تعالى ليس له جنس لانه الجزء الذى يكون تمام المشترك بين
الماهية وبين ماهية اخرى ولا فصل له لانه الجزء الذى يميز الماهية فى ذاتها
ولا حد لان الحد مركب من الذاتيات فيعلم من ذلك ان ذاته غير معلومة للبشر
لان المطلع للبشر على الذوات ليس الا الحد ولزوم الدور الخ من كونه مركبا لان
كل ما عداه تعالى مفتقر اليه ومن جملة ما عداه اجزاؤه على تقدير تركبه لانها غيره
فيكون مفتقرة اليه وقد عرفت ان المركب مفتقر الى اجزائه فيدور وانما قال الدور
المحال لان الدور قد يطلق وان كان مجازا على دور المعية وهو ليس بمحال لانه يلزم
تقدم كل من الموقوفين على الاخر ووجوبه تعالى دل على استحالة كونه جسما لان كل

جسم مركب من ثمانية جواهر او اربعة او ستة وقد عرفت ان الواجب تعالى يستحيل
تركيبه ولان الواجب تعالى ليس بمفتقر الى غيره فلا يكون جسما وكل جسم مفتقر الى غيره
ولان كل جسم محدث لانه اما ان لا يكون لابثا في مكانه او منتقلا عنه فان كان
الثاني فهو متحرك والا فساكن والحركة والسكون حادثان لان الحركة عبارة عن
الكون في مكان عقيب الكون في اخر فلا يتم ماهيتها الا بما منه وما اليه وما بينهما
والمتحرك والسكون عبارة عن ثاني الكونين في مكان واحد فيكون مسبوقا
بالكون الاول فيكون محدثا وما يلازم المحدث محدث ضرورة والواجب ليس
بمحدث فيستحيل كونه جسما او عرضا لان العرض مفتقر الى الجسم والواجب ليس
بمفتقر الى غيره فيستحيل تحيزه اي كونه في حيز اي مكان لان كل متحيز فهو جسم
والباري تعالى ليس بجسم والحيز قيل هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الاجسام
بالحصول فيه وقيل هو البعد المفطور وقال ارسطو هو السطح الباطن من جسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على الاول ادلة الملا فانها اقوى
من ادلة الخلاء كما بين في موضعه ويرد على الثاني انه يلزم التداخل بين الاجسام
او التسلسل وهما غير جائزين وبيان ذلك ان المكان لو كان موجودا لكان اما جسما
فيلزم التداخل او عرضا فيفتقر الى محل وللمحل من مكان وننقل الكلام اليه ويتسلسل
وقد يجاب عنه بانا لا نسلم لزوم التداخل ولم لا يجوز التخلخل والتكاثف لان القطن
المندوف مثلا اذا انضغط تخلخلت اجزاؤه وتكاثفت لكن يمكن ان يورد بطريق

غير ما ذكر

بطريق غير ما ذكره وهو انه لو كان جسما فلا بد له من مكان وننقل الكلام اليه فيلزم
عدم تناهي الاجسام وقد يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المكان مجردا خاليا عن
المادة فيندفع هذا السؤال اصلا وراسا ويرد على الثالث انه يلزم ان يكون
اكبر الاجسام يعني العرش ليس في مكان ولا يلتزم به القائل فيلزم عدم تناهي
الاجسام وايضا لو كان المكان هو السطح لزم حركة الساكن كالطير الواقف في الهواء
والحجر الساكن في الماء لتوارد السطوح عليهما وهو ظاهر ويستحيل حلوله تعالى في غيره
لان الحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث يكون تعين المحل
علة لتعين الحال فلو كان الباري تعالى حالا في غيره لزم ان يكون عرضا وقد
عرفت انه تعالى ليس بعرض فلا يحل في غيره وخالف في ذلك جمع من المتصوفة حيث
قالوا انه يحل في قلوب العارفين الواصلين والنصارى حيث ذهبوا الى انه حل في المسيح
وهؤلاء ان عنوا بالحلول ما ذكرناه فقد عرفت بطلانه والا فلا بد من تصوره اولا
ليبحث عنه او يبحث ويستحيل الاشارة الحسية اليه لانها امتداد موهوم اخذ من
المشير منتهيه بالمشار ولا يخفى ان ذلك لا يكون الا في الجواهر والاعراض فيستحيل
الاشارة اليه بالحس ويستحيل اللذة والالم عليه لان اللذة هي ملائمة المزاج
للاعتدال والالم منافرته له ولا يخفى ان المزاج عرض لانه هيئة حاصلة من
تفاعل العناصر الاربعة وقد مر انه ليس محلا للاعراض وعرف الاوايل اللذة بادراك

الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك المنافي من حيث انه مناف واتفقوا على
انه تعالى لا يلتذ لذة حسية لانها لا تكون الا في الجسمانيات ولا يتألم مطلقا اذ لا
منافي له تعالى لان كل ما عداه معلول له والعلة لا تنافي معلولها والالم وجل ان
قلت الباري تعالى يدرك العدم والعدم ينافيه فيلزم ان يكون الباري تعالى متألما
قلت الالم الادراك بشرط النيل كما قيل واما اللذة العقلية فقد ذهب الاوائل و
بعض المتكلمين الى اتصافه بها لانه تعالى اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك
فكيف لا يكون مبتهجا وانت تعلم ان هذا المعنى وان لم يكن مستحيلا عليه في نظر
العقول الا ان اسماؤه تعالى توقيفية لا يجوز اطلاقها عليه الا باذن من الشرع
الشريف فحيث لم يسم به نفسه لا يجوز التسمية عليه ويستحيل قيام الحوادث
بذاته خلافا للكرامية حيث ذهبوا الى جوازه والدليل على ذلك انه لو حل في ذاته
حادث لكان منفعلا وهو محال لان الانفعال من صفات الجواهر المادية ولانه
لو حل في ذاته تعالى حادث فاما صفة كمال فيلزم ان يكون مستكملا بغيره او صفة
نقص فيلزم نقصه واحتج الكرامية على صحة ما قالوه بان الباري لم يكن خالقا
ثم صار خالقا فقد تجددت صفة الخالقية وهو قائم بذاته لاستحالة قيام
الصفة بغير موصوف وبان الباري تعالى لم يكن سميعا ولا بصيرا ثم صار كذلك
ولان علمه تعالى يتجدد بتجدد المعلومات والجواب ان التجدد امر اعتباري لا صفة حقيقية فلا يلزم

كونه محلا

كونه محلا للحوادث ومن هنا يعلم ان صفاته تعالى ليست زائدة لانها لو كانت ثابتة
قديمة فيتعدد الواجب واما حادثة وقد عرفت بطلانه ويستحيل كونه في جهة لان
الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية ولا يخفى ان كل ما في الجهة فهو اما جوهر
او عرض والواجب ليس بجوهر ولا عرض فلا يكون في جهة ولان كل ما في جهة فهو متحيز
او حال في المتحيز فلا يكون في جهة فان قلت قد دل النقل على انه تعالى في جهة الفوقية
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ومثل
قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم قلت قد عرفت ان ذلك محال عقلا فلا يجوز
العمل بالظواهر النقلية فالمراد بالاستواء الاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى
بشر على العراق ⁂ بغير سيف ودم مهراق ⁂ والمراد بالفوقية الفوقية في القهر والقدرة
اذ كثيرا ما يراد به ذلك فان قلت اهل العقول السليمة والفطن المستقيمة يرفعون
ايديهم الى السماء عند الدعاء وما ذلك الا لشهادة فطرتهم بان معبودهم في الجهة الفوقية
قلت لا دلالة لما ذكرت على انه تعالى في جهة بل يجوز ان يكون ذلك بان الرزق في السماء
وان كل ما هو موعود ومكتوب في اللوح المحفوظ وهو في السماء كما قال تعالى وفي السماء
رزقكم وما توعدون على انه معارض بوضع الجبهة على الارض حال السجود فانه قد
روي ان اقرب ما يكون العبد الى الله تعالى في تلك الحالة فان دل ما ذكرتم على انه تعالى
في الجهة الفوقية دل ما ذكرناه على انه تعالى في الجهة التحتانية فحيث انكم لا تلتزمون بما قلناه
لم يلتزم بما ذكرتموه فقد عرفت من هذا انه تعالى ليس في جهة فيستحيل رؤيته لان كل

مرئي فهو في جهة لانه اما مقابل او في حكم المقابل وكل من كان كذلك فهو في جهة ومما
يدل على انه تعالى ليس بمرئي قوله في جواب موسى ع حين قال رب ارني انظر اليك
قال لن تراني فانه تعالى لو جازت رؤيته لكان ع احق بها واولى من غيره لكن الآية
تحيث انها بلن التبعيضية لتوكيد النفي دل على انه تعالى لا يرى ومما يدل على انه تعالى ليس
بمرئي قوله تعالى لا تدركه الابصار لانه صريح في انه تعالى لا يدرك بالبصر لا يق انما
يستفاد من قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب الكلي وهو يصدق مع السلب الجزئي
فيدل على ان بعض الابصار لا يدركه جميعها فلم لا يدركه بعض الابصار لانا نقول
هذا وقع في معرض التمدح فلابد ان يراد عدم الادراك مطلقا والا لما تم التمدح
اذ اكثر المخلوقات لا تدركه جميع الابصار بل بعضها لا يقال سؤال موسى ع الرؤية
حيث قال رب ارني انظر اليك يدل على جواز الرؤية اذ يستحيل من كليم الله تعالى
واقرب انبيائه اليه ان يسأل ربه تعالى شيئا محالا او ان يعتقد او يجوز ان يكون رؤيته
ممكنة مع انه خلاف الواقع لانا نقول سؤاله ع كان لقومه حيث قالوا ارنا الله جهرة
فاراد ان يقيم عليهم الحجة وان يبين لهم ان رؤيته ليست بجائزة ومثل هذا قول
ابرهيم خليل الله هذا ربي يعني الكوكب مرة والقمر مرة والشمس اخرى لا يقال قوله
تعالى ع لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني دليل على جواز الرؤية فانه تعالى
علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن لانا نقول لا نم
ان الاستقرار المعلق عليه ممكن لان الرؤية امر ممكن معلقة على الاستقرار حال الحركة

واستحالته معلومة قطعا احتج الاشعرية على انه تعالى يرى بوجوه الاول قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال ان النظر اما ان يراد به تقليب الحدقة
نحو المرئي وهو باطل لان ذلك لا يكون الا بالنسبة الى الاجسام واما ان يراد به الرؤية
وهو المطلوب الثاني قول النبي صلى الله عليه وآله يوم ترون ربكم كما ترون البدر
الثالث قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه يدل على ان المؤمن ليس بمحجوب
الرابع قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فانه قد روي ان الزيادة هي الرؤية
والجواب اما عن الاول فهو انا لا نم ان النظر يطلق على الرؤية لغة لقول الشاعر نظرت
الى الهلال فلم اراه فانه يدل على ان النظر غير الرؤية والا لتناقض ولان الرؤية تجعل
غاية للنظر يقال ما زلت انظر اليه حتى رايته ويقول الشاعر وقعت كاني من وراء زجاجة
الى الدار من فرط الصبابة انظر ففي عيني طورا يعرفان من البكا فاعشى وطورا يحسران فانظر
اثبت كونه ناظرا في الحالين سلمنا لكن كما يطلق النظر على الرؤية يطلق على الانتظار يدل
عليه قول الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام فانه يدل على
ان النظر يراد به الانتظار وقول الاخر ويوما بذي قار رايت وجوههم الى الموت من
نقع السيوف نواظر ولا اشتباه انهم لا يرون الموت فيجوز ان يكون المراد الى
ربهم ثوابه كما ذكره المرتضى لا يقال قد ذكر ان الانتظار يورث الصغار وان
الانتظار موت احمر فلا يليق به ان يبشر بما يوجب الغم لانا نقول الانتظار انما يكون
كذلك اذا لم يكن النعمة متيقنة اما اذا كان مقطوعا بها فلا سلمنا ان المراد به الرؤية لكن

يجوز ان يراد بالى مفرد الآلاء وهى النعم اى وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها وعليه وقيل
الاعز ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون مساو واما عن الثانى فهو
انا لا نسلم الخبر سلمناه لكن ليس بمتواتر فلا يصح حجة سلمناه لكن الرؤية كما تطلق على
الادراك بالبصر يطلق على الادراك بالبصيرة المرة الى قوله تعالى الم تر كيف فعل
ربك باصحاب الفيل فان النبى صلعم لم يرهم ولا ادركهم وقول الشاعر رايت الله اذ يسمى
براها وحيث تعذر معرفة ذاته تعالى بالكنه فالمراد بان هذه المعارف تصير ضرورية
واما عن الثالث فهو ان المراد بالحجاب المحجوب عن رحمة الله لا انعدم الحجب عن ذاته تعالى لا
ذلك لا يكون الا فى حق الاجسام واما عن الرابع فهو ان النقل باطل ولئن صح فهو
معارض بمثله ومع ذلك فقابل للتاويل والله الموفق ومن وجوبه دال على صدقه خبره
لان الكذب قبيح والقبيح نقص والواجب تعالى منزه عن النقص تدل على انه صادق
ودل ايضا على عدم احتياجه لان الحاجة اما فى الذات فيحتاج الى الموجد فيكون
حادثا والواجب ليس بحادث واما فى الصفات فيحتاج الى المكمل مع ان الكل رشحة من
رشحات جوده وظلة من ظلال وجوده وهو الكامل على الاطلاق فى ذاته وصفاته
الكمالية وايضا لو احتاج الواجب الى غيره لزم الدور قطعا وهو باطل كما مر فلا يكون الواجب محتاجا
فيلزم نفى المعانى التى قال بها الاشعرية من القدرة والعلم والحيوة والارادة الزائدة
على ذاته تعالى لانه لو كان قادرا بقدرة زائدة او عالما بعلم زائد لكان محتاجا الى
ذلك الزائد وقد عرفت انه ليس بمحتاج وهنا كلام بناء منهم على تساوى الذوات وقد تقدم

بيان بطلانه

بيان بطلانه ويلزم ايضا انتفاء الاحوال التى قال بها المعتزلة من القادرية والعالمية
والحيية والموجودية لانه لو كان قادرا بقادرية او عالما بعالمية او حيا بحيية
او غير ذلك لزم احتياجه الى غيره وقد عرفت انه تعالى ليس بمحتاج هذا مع انها اى
الاحوال غير معقول اذ لا يعقل شئ ليس بموجود ولا معدوم كما عرفت آنفا
والاتحاد وهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا من غير زيادة ولا
نقصان غير معقول فان المتحدين ان بقيا موجودين وعدما معا فلا اتحاد وان
عدم احدهما وبقى الاخر فكذلك فلا يكون تعالى متحدا بغيره ومما يدل على انه لا يتحد بغيره
انه لو اتحد بممكن لزم انقلاب الحقايق او تعدد الواجب وسياتى انه لا واجب غيره
فلا يتحد بغيره اصلا وهذا خلاف ما عليه جميع النصارى القائلين باتحاده تعالى بالمسيح
ونقل عن بعض المتصوفة ان العارف اذا بلغ النهاية تصير هويته هى هوية الله تعالى
اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار جهنم يصلونها وبئس القرار ومن وجوبه تعالى
والتمانع والنقل يدل على انه تعالى واحد بالشخص اما دلالة وجوبه على ذلك فلانه
فان الواجب لو كان اكثر من واحد لزم منه التركيب لاشتراك الواجبين فى حقيقة
الواجب وامتيازهما بامر وقد مضى ان الواجب لا يجوز تركيبه فان قلت لم لا يجوز
ان يشتركا فى حقيقة الواجب ويمتازا بامر خارج عن ذات كل واحد منهما كما
هو شان الافراد المشتركة فى النوع قلت ذلك الامر المميز ان كان صفة حقيقية
قائمة بالذات لزم ان يكون الواجب محلا للاعراض والا فلا يتميز فتامل فانه دقيق

وايضا نقول ذلك الامر المميز يحتاج الى علة تعيينية لذات الواجب تعالى فان كان ذلك
هو الذات الالهية لزم ان يكون واحدا لما ثبت من ان كل ماهية تكون تعينها مقتضى
ذاتها يكون نوعها منحصرا في شخصها وان كان غيره لزم كون الواجب معلولا لغيره
في التعين فيلزم امكانه لا يقال حقيقة الواجب امر عدمي لان الوجوب عبارة عن
كون الذات غير قابلة للعدم فتكون عدمية والاشتراك في العدميات لا يقتضي التركيب
لانا نقول لا نسلم ان الوجوب امر عدمي فان المأخوذ في مفهوم وجوب الوجود
هو عدم العدم وعدم العدم وجود فهو وجودي واما التمانع فله طريقان
الاول انه لو كان في الوجود الهان واجبا وجود فاما ان يقدر كل واحد منهما
على منع الآخر عما يريده او لا يقدر كل منهما فيلزم عجزهما او يقدر احدهما دون الآخر
فلا استواء الثاني انه لو كان في الوجود واجبا وجود لو جاز اشتراكهما في جميع الصفات
التي تقتضيها وجوب الوجود من القدرة والارادة وغيرهما وح فيمكن اختلافهما
قطعا وهو يستلزم جواز المحال لذاته وما يستلزم جواز المحال لذاته فهو محال لذاته
فلا يمكن ان يكون في الوجود الهان اما انه يستلزم المحال فلانه اما ان يقع مرادهما
فيلزم اجتماع النقيضين واما ان لا يقعا فيلزم ارتفاعهما واما ان يقع مراد احدهما
دون الآخر فيكون الآخر عاجزا الخ فيلزم فساد نظام الوجود وهذه الطريقة
مستخرجة من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا تقرير حسن لهذه
الطريقة واما النقل فظاهر دلالته على ما ذكرنا نحو قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا

هو ولقائل ان يقول لا يجوز الاستدلال بالنقل في هذا المقام لان صحته موقوفة
على الوحدة اذ لو كان الواجب اكثر من واحد لزم الامكان المستلزم لجواز الكذب المستلزم
لعدم الجزم بصحته والجواب عنه ان نقول هذا اعتراف من المعترض بعدم جواز واجبي
وجود وليس الغرض الا ذلك فيتم المطلوب على انا لا نسلم استلزام الامكان لجواز الكذب في نقل

فصل في العدل وما يتوقف عليه من المقدمات وما يستلزم من الافعال الثابتة
العامة الفعل الموصوف بصفة زائدة على حدوثه ان نفر العقل منه فقبيح والا
فحسن وهو ان يرجح فعله مع عدم جواز تركه فواجب والا فمندوب وان ترجح تركه فمكروه
وان تساويا فمباح واعلم ان العقل ضروري التصور فلا يحتاج الى التعريف والقبح
والحسن يقال لان على ثلاثة معان الاول ما يلائم الطباع وما لا يلائمها الثاني كون
الشيء صفة نقص او صفة كمال ولا خلاف في انهما عقليان على كل من هذين
الثالث ما ذكره والعقل النظري قاض بهما ضرورة كما هو عند المعتزلة وعند
بعضهم هما معلومان بالدليل وبالعقل العملي وعند الاوائل وكذا الاشعرية ذهبوا
الى انهما معلومان بالشرع وليس للعقل مدخل فيهما والحق الاول فان قيل اذا كان
الحسن والقبح ضروريين فالحاجة الى الاستدلال بالادلة الآتية قلت ما ذكره
من الادلة تنبيه على المطلوب لا استدلال فان بعض الضروريات يحتاج الى التنبيه
فانه يرجع ما قال الاشعرية من انهما لو كانا معلومين ضرورة لم يكن بينهما وبين نحو الكل
اعظم من الجزء فرق اذا عرفت هذا علمت وجوب التحسين والتقبيح العقليين ولوجودهما

سمعا اى العقل قاض بالحسن والقبح لوجودهما من جهة السمع وبيانه انه لو انتفيا
عقلا لزم انتفاؤهما سمعا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فان السمع
لا يثبت الا بالعقل فيكون اصلا له فيلزم من انتفائه انتفاؤه واما بطلان اللازم
فباعتراف الخصم بوجودهما سمعا ودال على وجودهما عقلا وحكم الملاحدة والهند بهما
يعنى ان العقل قاض بالحسن والقبح لحكم الملاحدة والهند بهما وبيان ذلك انه لو
لوكان الحسن والقبح معلومين سمعا لا غير لم يحكم بهما من لم يحكم بالشرع ولا يقول
به لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فلان الملاحدة والهند حاكمون
بهما مع انهم لا يجوزون البعثة ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الحسن والقبح
يقالان على ثلثة معان كما مضى ولا خلاف فى ان ما يلايم الطبع محكوم بحسنه وما
لا يلايمه محكوم بقبحه عقلا فلم لا يجوز ان يكون حكم الملاحدة والهند بملايمة الطباع
ومنافرتها اجاب بقوله ولعل ذلك اى حكم الملحدة والهند بالحسن والقبح
لملائمة الطباع لبعض الاشيا كالصدق النافع وشكر المنعم والاحسان الى الغير
ومنافرتها لبعض الاشيا كالظلم والكذب الضار والاساءة الى المنعم لاختلاف
اى الطباع فيهما اى فيما يلايم وينافر يعنى لوكان حكمهم بملايمة الطباع و
منافرتها لما حكم به مجموع هذه الطائفة القائلون بان البعثة غير محتاج لاختلاف
الطباع مختلفة فيما يلايمها وينافيها لكن التالى باطل فالمقدم مثله واعلم ان
العدلية اختلفوا فى حسن الاشيا وقبحها فقال معتزلة البصرة حسنها وقبحها لذاتها

لا لاعتباراتها

لا لاعتباراتها وقال معتزلة بغداد حسنها وقبحها بالحيثيات العارضة لها لان
من ظلم او منع الوديعة لم يتنازع العقلاء الى ذمه فاذا سألوا عن ذلك قالوا لانه
ظلم ولانها لو كانت حسنة وقبيحة لذواتها لكان لطمة اليتيم اما حسنة مطلقا
او قبيحة مطلقا لكنها قد يكون حسنة كما اذا قصد التاديب وقد يكون قبيحة
كما اذا قصد الظلم واعلم ان المطلب الاقصى فى هذا الباب هو اثبات عدله تعالى و
انما قدم هذا البحث مع ما بعده عليه لتوقفه عليهما وقدم هذا على ما بعده لتفرعه
عليه والعبيد موجدون لافعالهم اختيارا اتفاقا من العدلية لكن هل ذلك
معلوم بالضرورة ام هو معلوم بالدليل قال الجمهور بالثانى وابو الحسين بالاول وذهب
الاشعرية الى انه لا فعل للعبد اصلا ثم منهم من قال الكسب بمعنى ان الله سبحانه
اجرى عادته ان يخلق الفعل عقيب ارادة المكلف له وقيل ان ذات الفعل من الله تعالى
وكونه طاعة او معصية من العبد وهذا مناط التكليف ثم منهم من قال الكسب
غير معلوم واعلم ان الذى ادى الاشعرية الى القول بالكسب هو ان المعتزلة لما
سمعوا منهم القول بان العبد لا فعل له صار جماعتهم يولون بشناعتهم فاذا قيل
لهم فى ذلك قالوا الافعال لنا انما الفعل هو سمة ولما كثر هذا من المعتزلة التجاوا
الى ذلك ولا يخفى عليك ان الكسب الذى قالوه لا محصل له فان العبد ان كان له
فى فعله اثر كان اعترافا بان العبد موثر وان لم يكن له اثر اصلا فلا معنى لاسناد
شى اليه وذهب قوم الى ان الفعل واقع بالقدرتين وذهب الاوايل الى انه سبحانه وتعالى

يخلق في العبد القدرة والارادة ثم بهما يوجد الفعل والحق ان العبيد موجدون
لافعالهم اختيارا لعدم كونها اي الافعال على وتيرة واحدة ولو كانت كلها واقعة
بقدرة الله تعالى واختياره لكانت على وتيرة واحدة فان افعال القادر الواحد
يجب فيها ذلك لكنها ليست كذلك فانا نجد تفرقة ضرورية بين النزول من السطح
على الدرج والسقوط للقدرة على الترتيب في الاول دون الثاني علم ان العبد فاعل
وللتكليف فانا لو لم نكن فاعلين لم نكن مكلفين فالتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه يستحيل منه تعالى ان يكلف من لا قدرة له كما يستحيل في الشاهد ان يكلف
الاعمى بنقط المصحف واما بطلان التالي فظاهر وللوعد والوعيد فان الله سبحانه
وعد من امن بالثواب وتوعد من كفر بالعقاب ولو كان الكفر والايمان من الله سبحانه
وتعالى لم يحسن ان يعد الاول ويتوعد الثاني ظلما وعدوانا فعلمنا ان العبد فاعل
والقران اي والقران الذي لا يقبل التاويل فان الكتاب العزيز مشحون باضافة
الفعل الى العبد مثل قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى هل
تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره الى غير ذلك من الايات فان قلت هذه الايات معارضة بمثلها كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله خالق كل شيء وقوله تعالى فعال لما يريد وهو يريد
الايمان قلت تاويل هذه الايات واجب جمعا بين ما ذكرناه وما ذكرتم فان قلت
ليس تاويل هذه الايات اولى من تاويل الايات التي دلت على نسبة الفعل الى العبد

قلت بل

قلت بل هو اولى فان الله سبحانه خلق القران حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من
هذه الايات اضافة الكفر والايمان اليه تعالى لكان ذلك حجة لهم فيكون محجوجا كما هو ظاهر
فان قلت ماذا تقولون في قول الشيعة ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان قلت
فما معنى قولهم ان افعال العباد واقعة بقضاء الله تعالى وقدره قلت المراد بالقدر
هنا الكتابة كما قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر
والمراد بالقضاء الاعلام كما قال سبحانه وتعالى وقضينا الى بني اسرائيل ونحو قوله تعالى وقضينا
اليه ذلك الامر والبارئ سبحانه وتعالى عدل حكيم اي لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب
لوجوب وجود المقتضي لعدم جواز ذلك عليه فان فاعل القبيح لا بد ان يفعله لحاجة اصلا
والقبيح لا يصلح تغيير مع علمه تعالى بقبح كل قبيح الصادر وعن ذلك فقد وجد الصارف
وعدم الداعي وكلما كان كذلك وجب عدم الفعل ضرورة ولوجود الشرايع فانه تعالى
لو كان فاعلا للقبيح لم يكن لنا الى تصديق النبي طريق لجواز خلق المعجز على يد الكاذب
والاشاعرة لما ذهبوا الى انه لا فعل للعبد وان الافعال كلها واقعة بقدرة الله
واختياره لزمهم ان يكون الله سبحانه فاعلا للقبيح فيلزمهم القول بنفي النبوات
لانه يجوز ان يصدق الكاذب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانت عرفت بهذين الدليلين
انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وافعاله معللة باغراض حسنة والا لكان
عابثا والعبث قبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح وقد خالف في ذلك الاشاعرة
حيث ذهبوا الى ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض لانه لو كان سبحانه وتعالى محتاجا

الى ذلك الغرض فيكون ناقصا واشير الى جواب ذلك بقوله عائدة الى غيره لتعاليه
فلا يلزم استكماله لانه انما يكون كذلك لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا عاد الى غيره فلا
والاوايل ذهبوا الى ذلك وقالوا كل فاعل لغرض فهو يستفيد صفة وهو انه فعل
ما هو احسن به في نفسه او ما هو احسن من غيره وجواب ذلك انكم ان اردتم كونه
فعل ما هو اليق بحكمته فمسلم لكن لا يلزم انه يستفيد الكمال من حيث ذلك وان اردتم
انه لو لم يفعل ذلك لكان ناقصا فممنوع ويجب اللطف حيث ثبت انه تعالى عدل حكيم لا يفعل
قبيحا ولا يخل بواجب ثبت انه يجب عليه فعل ما يقرب من الطاعة ويبعد عن
المعصية الذي يمكن الفعل من دونه ولا ينافي التكليف ويسمى ذلك اللطف فان
من اراد من غيره فعلا مع علمه بانه لا يحصل الا مع فعل يفعله المريد معه من غير مشقة
ولم يفعل ذلك الفعل يسمى ناقضا لغرضه ونقض الغرض قبيح تعالى الله عنه فيفعله
لانه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وبقولنا الذي يمكن الفعل من دونه يخرج نحو
القدرة والالة وبقولنا ولا ينافي التكليف يخرج نحو الجنب من الزنا الى
مجلس اهل العلم فانه جبر وهو ينافي التكليف لانه منوط الى اختيار المكلف فان قلت
لو وجب اللطف كما ذكرتم لوجب عليه تعالى ان يفعل مع كل مكلف الطاف لا يختار معها
معصية ولا ترك واجب قلت احوال المكلفين مختلفة فما يكون لطفا بالنسبة الى
شخص قد لا يكون لطفا بالنسبة الى الاخر وح يجوز ان لا يكون للمكلفين لطف للمامور
فان قلت كيف يكون على الله بل انه يجب عليه شيء من الاشيا مع انه لا اعلى منه يوجب
عليه

عليه ذلك الشيء قلت الموجب ليس غيره بل هو تعالى بمعنى ان حكمته تعالى تقتضي وجوب
بعض الاشيا عليه وعدم جواز بعض الاشيا منه اذا عرفت ذلك فاعلم ان اللطف ان
كان من فعله تعالى وجب عليه تعالى ايجابه عليه واعلامه به واثابته على فعله ومما يتفرع
على انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب انه يجب عليه فعل عوض الالم الصادر عنه
واليه اشار بقوله وعوض الالم اي ويجب عليه فعل عوض الالم ان صدر عنه تعالى
والا لكان ظالما فان من الم شخصا ولم يعوضه عن المه عده العقلاء ظالما ويجب
الزيادة عليه الى حد الرضا والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يجب
عليه فعل عوض الالم الصادر عن غير العاقل كالحيات والعقارب لان الله سبحانه
خلق لها ميلا الى القبيح ولم يخلق لها عقلا زاجرا وقال قوم عوضه على فاعله استدلالا
بقول النبي صلى الله عليه وآله يوم ينتصف للجماء من القرناء وقال الاخرون لا عوض فيه
لقوله عم جرح العجماء جبار والحق الاول والحديثان مؤولان فالمراد بالجماء الضعيف
وبالقرناء القوي والمراد من قوله جرح العجماء جبار انه لا قصاص فيه واعلم ان الالم
شطران حسن وقبيح فالثاني لا يكون الا منا لما مر من انه لا يفعل القبيح والاول
قد يكون منه تعالى ووجه حسن الالم كونه لطفا للمكلف فان قيل ان كان وجه الحسن فيه اللطفية
لما الم الطفل مع انه ليس بمكلف قلت يجوز ان يكون وجه الحسن فيه اللطفية
لمكلف اخر مع زيادة العوض فان قلت لم لا يجوز ان يكون جهة الحسن فيه دفع الضرر
الزايد قلت الحسن ان كان من فعله فهو قادر على دفعه ابتداء وكذا ان كان من غيره

اوهنا اي عن العاقل او لمصلحة كما في ذبح الهدي في الحج او اباحة كما في الذبح للضيافة
اذ لا يجوز وجوبه على المكلف لانه انما فعل باذن غيره فلا بد من ان يعوض من قبله تعالى
فصل في النبوة وانما قدمها على الامامة لكونها من فروعها وتوابعها واخرها عن
العدل لكونها من فروعه وتوابعه اختلف الناس في النبوة فقال قوم انها حسنة
وقال قوم انها عبثية واحتجوا على ذلك بان النبي ان جاء بما يوافق العقل ففي
العقل غنية عنه وان جاء بما يخالفه فهو مردود والجواب عنه ان النبي يجوز ان
ياتي بما يوافق العقل والحاجة الى الانبياء في ذلك معرفة تفاصيله كالمريض الذي
يعرف ان كل ما يوافقه يجب عليه فعله وما لا يلايمه فواجب عليه اجتنابه ولا يعرف
ذلك مفصلا حتى يعرفه الحكيم والعدلية ذهبوا الى انها حسنة ومع ذلك واجبة
خلافا للاشعرية والدليل على ذلك وجهان الاول ان نقول لما كان الاجتماع الذي
لا بد منه فان الانسان مدني بالطبع لا يستقل وحده بتحصيل ما لا بد منه من الماكل و
المشرب والملبس والمنكح بل يحتاج الى مخالطة ابناء جنسه ليفرغ كل منهم الى صاحبه
فيما يحتاج فيه اليه مظنة النزاع فان كل شخص يحب لنفسه ما لا يحب لغيره ويرى
رايه اسد من راي غيره وان الحق له لا عليه المؤدي ذلك النزاع الى اضمحلال النوع
الانساني لولا قوانين عادلة ترجع اليها اذا وقع فانه لو لم يكن ما يرجعون اليه
لحصل الهرج والمرج المودي الى فساد النوع وجب وجودها اي تلك القوانين
وتسمى النبوة وهي من النبو وهو العلو ومنه النبوة وهو ضمن العروس او من الانبا

وهو الاخبار فان قلت لم لا يجوز تفويض تلك القوانين الى الحاكمين من الصوفية
جعلوه نبيا قلت لو فوضت اليهم لوقع بينهم الخلاف في كيفية وضعها وفي
المنصوب ايضا ولما تعذرت مشافهته تعالى وجب وجود شخص ذي جهتين
احديهما لتلقي الوحي والاخرى للانصاف على الحاكمين والثاني قد اشار اليه بقوله
ولكونها اي النبوة لطفا وكل لطف واجب فالنبوة واجبة اما انها لطف فلانا
نعلم ان مع وجود شخص امر بالمعروف وناه عن المنكر موعد على الطاعات متوعد على
المعاصي ادنى الى الطاعة وابعد عن المعصية واما ان كل لطف واجب فقد مر بيانه
وللاول طريق الحكماء والثاني طريق المتكلمين واعلم ان العلماء ذكروا للبعثة فوايد
منها ان الانبياء ياتون بالخبر القطعي على اعقاب المعاصي وهذا مبعد عن المعصية
ومنها تقوية المعارف العقلية كالقدرة والعلم والارادة وغير ذلك فانه اذا
تطابق العقل والنقل تاكد ذلك ومنها ان للباري سبحانه صفات لا تعرف الا بالنقل
كالسمع والبصر والادراك ويجب علينا معرفة ذلك ولا يتم الا بتعريف النبي صلى الله
عليه وآله ومنها الارشاد الى الصنايع الخفية التي تحتاج اليها الانسان في امور معاشه
ومنها ان الانسان ربما يحصل له الحيرة في معرفة بعض الاشياء بسبب امور معاشه فلا بد
من شخص يرشده الى ذلك وهو النبي ومنها الارشاد الى السموم القاتلة ومنها
دفع الاختلاف الحاصل بين الناس ومنها ان الله سبحانه لم يخلق شيئا الا وفيه
فايدة والعقل لا يستقل بدرك تلك الفايدة والنبي معصوم من اول عمره الى اخره

خلافا لبعضهم حيث قالوا بجواز الكفر عليهم وللآخرين حيث ذهبوا الى جواز الكبائر
منهم قبل البعثة والصغائر في زمانها ثم منهم من جوزها سهوا ومنهم من جوزها
عمدا والحق ما ذكرنا والا اى وان لم يكن معصوما لم يحصل الانقياد التام اليه لان
كل من لم يكن معصوما يجوز ان يامر ببعض ما لم يؤمر به وينهى عن بعض ما لم يؤمر بالنهي عنه
فلا يوثق به وهو خلاف الحكمة لان المقصود من بعثة النبي هو انقياد الخلق الى
امره والانزجار التام عند زجره فان قيل هذا الدليل انما يدل على وجوب العصمة
بعد البعثة لا قبلها قلت بل يدل على وجوب العصمة مطلقا فانا اذا جوزنا عليه
قبل البعثة ذلك توهمنا بعدها فان قلت قد دل العقل على وقوع الذنب من
الانبياء قلت ما ورد في النقل مما ظاهره ذلك مأول ولا يجاب عنه بان يقال لا يمكن
الاستدلال بالنقل على عدم العصمة لان الاستدلال به يتوقف على العلم بصحته
ولا يحصل الا بعد ثبوت العصمة لانا نقول ليس ذلك باولى من ان يقال القول
بعصمة النبي يلزم منه وجوب القول بعدم العصمة لان النبي ص اخبر بصدور القبائح
عن الانبياء عليهم السلم واخباره صحيح بناء على عصمته فلم يبق الا التاويل والعصمة
لطف للمكلف صادر من الله مع اى مع ذلك اللطف لا يختار المكلف فعلا ولا
تركا واجبا مع القدرة عليهما خلافا لابي الحسن الاشعري فانه قال لا يقدر المعصوم
على ذلك والا لجاز صدوره منه ولنفرض وقوعه فيلزم المحذور الذي فررتم منه
والجواب ان وقوعه ممتنع منه نظرا الى الداعي لا الى القدرة ثم انه لو كان ذلك كالمحتم

منه ان لا يستحق ثوابا وهو باطل واعلم ان مقتضى العصمة منه ما يكون من الله تعالى
وهو عدم جواز السهو والغفلة ومنه ما يكون من المعصوم وهو عدم الاقدام على
المعاصي وفعل الواجبات والنبي منزه عن كل ما يوجب التنفير سواء كان في الاخلاق
كالجهل والجبن والحقد والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والحرص على الدنيا
والسهو والنسيان والتقية او في الخلقة البدنية كالجذام والبرص والابنة واما
في النسب ككونه ابن زنا او دعيا او ابن عاهرة او في افعاله ككثرة المزاح والجنون
واللعب والاكل على الطريق او في صناعاته ككونه حائكا او زبالا او كناسا لما
قلنا من انه لولا ذلك لم يحصل المطلوب من نصبه وهو الانقياد التام الى امره
والانزجار عند زجره والنبي افضل من رعيته في كل ما يجب لاجله بعثتهم لوفور العقل
فانه لو كان فيهم من هو افضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل ولو كان
فيهم من يساويه لزم الترجيح من غير مرجح والنقل يحقق قوله تعالى افمن يهدي الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون واعلم انه لما ثبت
ان النبوة واجبة بما سبق دل على انه لا بد منها في كل زمان خلافا لبعضهم وفي هذا
الزمان محمد بن عبد الله لادعائه النبوة المقترن بالمعجز الذي هو من فعل الله تعالى
اما انه ادعى النبوة فهو انه لا يخفى على كل عاقل انه قد ظهر في مكة رجل اسمه محمد
ابن عبد الله بن عبد المطلب وادعى النبوة واما اقترانها بالمعجز فظاهر ايضا فان
معجزاته وان لم يبلغ كل منها الى حد التواتر الا انها اتفقت على حد واحد وهو الاعجاز

فيكون ظهور المعجز على يده متواترا وايضا هذه المعجزات الكثيرة لا بد فيها من صادق
والمعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقترن بالتحدي الواقع في زمن
التكليف وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي حق لان الله سبحانه يستحيل منه
ان يصدق الكاذب هذا الدليل لا يتم على قواعد الاشعرية واظهر معجزاته القرآن
فانه تحدى به العرب العرباء الذين هم اهل البلاغة فعدلوا عن الاتيان بمثل سورة
الى المنازعة وقتل الانفس ونهب الاموال وسبي النساء وما ذلك الا لعدم قدرتهم
على الاتيان بمثله فان قيل ان كان القرآن حقا فهو دال على انه من عند غير الله فلا يكون
معجزا والمقدم حق باعتراف الخصم فالتالي مثله اما بيان الملازمة فلقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فنقول لكنهم وجدوا فيه اختلافا
كثيرا وهو ظاهر لفظا ومعنى فيكون من عند غير الله فلا يكون معجزا وهو المطلوب قلنا
استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم لجواز كونه اعم فتامل وقد اخبر ببقائها
اي بقاء نبوته ما بقي المكلفون او مدة بقاء المكلفين فانه قال لا نبي بعدي
وقال تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين فانه قال بعثت الى الاسود
والابيض وقال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الجن تدل على انه مبعوث
اليهم وقد ثبت انه معصوم فيكون اخباره صدقا فيجب كونه افضل الانبياء
لانه اكثر فيضانا للعلوم واتباعه اكثر من اتباع غيره وافادته للخلق اكثر وذلك يدل
على غاية شرفه والانبياء افضل من الملائكة كما هو مذهب الاشعرية والشيعة خلافا

للمعتزلة

للمعتزلة والقاضي ابي بكر والاوايل لان الانبياء يعبدون الله تعالى مع معارضة القوى
الشهوية والغضبية فيكون عبادتهم افضل اذ افضل العبادات احمزها اي اشقها
واتمها وهذا بعينه حديث روي عن النبي صلى الله عليه وآله احتج المخالف بقوله تعالى
ان هذا الا ملك كريم فانه يدل على ان الملائكة افضل من جميع البشر واجاب عنه
بقوله وقوله ان هذا الا ملك كريم محمول على المدح بحسن الصورة اذ تقرر في اوهام
البشر ان صورة الملائكة احسن من صور البشر فصل في الامامة قدمها على
المعاد لكونها في دار الدنيا والمعاد في الاخرى والامامة رياسة عامة في امور الدين
والدنيا لشخص انساني نيابة عن النبي واختلف الناس في حسنها فقيل لعدمه
وقيل هي حسنة ومع ذلك واجبة على الله تعالى وقيل على الخلق والحق انها واجبة
على الله تعالى لان الغرض الذي نصب له النبي باق والنبي ليس بباق فيجب وجود
نايبه العام اليه وانما قلنا الغرض الذي نصب له النبي باق لان الغرض من نصب
النبي هو انتظام النوع الانساني ولا شك انه لولا وجود الامام بعد النبي لحصل
فيكون وجوده واجبا وقد عرفت بيان الفائدة في نصبه كونه لطفا للمكلفين
ولا شك ان الامامة لطف فيكون واجبة فان قلت انما يصح القطع بوجوب
النبوة والامامة والقول بانهما لطف على تقدير العلم بخلوهما من جميع المفاسد
وهو امر غير محقق فانه يجوز ان يكون فيهما مفسدة ولا يحيط بها علمنا اجيب بان
وجوه المفاسد محصورة معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها فكيف يمكن ما لم نعلم

فان قلت فرق ما بين النبوة والامامة اذ يجوز ان ينقل الشريعة خلف عن سلف
وينقل الترهيب والترغيب وهو كاف في انتظام النوع واللطف سلمنا لكن انما يكون
كذلك اذا كان ظاهرا قاهرا باليد فالجواب اما عن الاول فهو ان الترهيب والترغيب وان
كانا لطفا لكن لا يخفى ان التكاليف مع الامامة ادعى وايضا لا يوثق بالترهيب والترغيب
الا اذا كان له حافظ معصوم لجواز الكذب ثم لا يخفى انه غير كاف في حفظ النوع من دون
الامام واما عن الثاني فهو ان وجود الامام نفسه لطف وتمكينه لطف آخر فلا يلزم
من ارتفاع الثاني ارتفاع اللطفية اصلا ثم لا يخفى ان نفس وجوده كاف في
انتظام النوع وليس للامام وفي قولنا العام النيابة اشارة الى ان الامام يجب ان يكون
واحدا اي لا يجوز اجتماع امامين في زمن واحد والا لادى الى الهرج والمرج والمطلوب
زواله فان قيل فما تقولون في قول النبي صلى الله عليه وآله الحسن والحسين امامان
قاما او قعدا قلت المراد انهما امامان قاما بالامر او قعدا عنه لحقن الدماء مثلا كما
فعل الحسن ع مع معاوية لع ولا يلزم من ذلك اجتماعهما على الامامة في زمن واحد
واستحالة الدور والتسلسل كما مر بيانه دلت على عصمته لما بين ان الامام يجب وجوده
في الحكمة شرع في بيان صفاته فمنها انه معصوم وقد استدل عليها بان الامام
لو لم يكن معصوما لزم الدور او التسلسل لكن التالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان الامام لو كان جايز الخطا لاحتاج الى من يردعه عن خطائه فان كان معصوما فالمط
والا افتقر الى امام آخر فان كان هو الاول او واحدا اليه دار وان كان غيره هكذا لا

غير انه يجب

غير انه يجب تسلسل وقد مر بيان بطلانهما فيجب ان يكون الامام معصوما ولانه لولاها اي لولا
العصمة سقط محله من القلوب ان وجب اطاعته ونهيه او سقط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان لم يجب اطاعته ونهيه لكن التالي بقسميه بط فالمقدم مثله ولانه اي الامام
حافظ للشرع وكل من كان كذلك يجب ان يكون معصوما اما الكبرى فقد اشار اليها
بقوله فلا يؤمن من الزيادة والنقصان لولاها اي لولا العصمة فان من لا يكون
معصوما يجوز عليه التغيير والتبديل والزيادة والنقصان فلا يوثق بقوله واما
الصغرى فلان الحافظ لا يجوز ان يكون هو الكتاب والسنة ولا الاجماع لانها لا تفي
في جميع الوقايع مع انه لا بد في كل واقعة حكما ولا يجوز ان يكون هو البراءة الاصلية
والا لزم رفع اكثر الشرعيات ولا القياس اذ لا يفيد اليقين فان قلتم لا يجوز
ان يكون الحافظ هو مجموع الكتاب والسنة والاجماع والبراءة الاصلية والقياس
ففي كل موضع يمكن اجراء واحد من هذه الامور يعمل به قلت هذه الامور متعارضة
بل في اكثر الاوقات فكيف يكون حافظة للشرع ولقوله تعالى في جواب
ابرهيم لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد عهد الامامة والمراد بالظالم من صدر
منه الخطا فلا يجوز ان يكون الامام غير معصوم لجواز كونه ظالما وكل ظالم
لا يجوز ان يكون اماما فان قلتم لا يجوز ان يكون خوف الامام من العزل سببا
موجبا لعدم جواز المعصية عليه سلمنا لكن الامامة عبارة عن مجموع امرين احدهما
ثبوتي وهو نفوذ حكم الامام والثاني سلبي وهو عدم نفوذ حكم غيره فالعصمة لا تجب

اما ان يجب للاول او للثاني او للمجموع والكل منقوض بالنائب فان كان في الشرق والامام في الغرب
فانه ينفذ الاحكام وليس لاحد عليه حكم الا الامام وهو لا يعلم بحاله حتى يحكم عليه
لان ذلك يستدعي علمه بالغيب فالجواب اما عن الاول فهو ان الامام الحاكم القاهر على
جميع الخلق لا يمكن عزله فلا يخاف من العزل واما الثاني فهو ان الامام لما لم يكن حاكم
عليه حكم لم يخف من العزل ولو بلغ الى الناس خطاؤه بخلاف النائب فانه يجوز ان
ينقل الى الامام او يحصل الى الامام الهام بذلك يجب ان يكون منزها عن كل ما يوجب
التنفير مما ذكرناه والاسقاط فلا يحصل الانقياد
الثامن انه فلا يحصل الغرض من نصبه ويجب ان يكون الامام افضل من جميع رعيته
لما عرفت في النبوة من انه لو كان فيهم من هو افضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل
ولو كان فيهم مساو له لزم الترجيح من غير مرجح
اعني محمد بن عبد الله سيد بن لك لان الله اختاره على غيره ولا يطلق هذا اللفظ
على غيره الا مع القرينة علي بن ابي طالب الكرار لعصمته دون غيره اي قد ثبت ان
الامام يجب ان يكون معصوما بالادلة الثمانية وغير علي بن ابي طالب ليس بمعصوم
باجماع المسلمين فغير علي بن ابي طالب ليس بامام فيكون هو الامام لاستحالة خلو الزمان
من الامام وبيان الكبرى ان الذين ادعيت فيهم الامامة ثلثة ابو بكر والعباس
وعلي ع ولا شك ان ابا بكر كان كافرا قبل البعثة وفاسقا في زمانها وبعدها
لوجوه الاول ان النبي صلعم امره بالمسير مع جيش اسامة وخالفه وقد لعن المتخلف الثاني انه منع فاطمة

من ارثها واخذ فدك مع ادعائها بها واثباتها بشهود وصدق دعوى الازواج
من غير بينة الثالث انه قال اقيلوني ولست بخيركم وعلي فيكم الرابع قوله ان لي
شيطانا يعتريني الخامس قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه السادس انه قال ليتني سالت رسول الله صلعم هل للانصار في هذا الامر
شيء ام لا وهو دليل على شكه السابع انه رد عن سورة براءة بوحي الله تعالى الثامن
انه قال ان ربه على العرش التاسع انه احرق بيت فاطمة العاشر انه اخرج عليا الى البيعة
قهرا واما العباس فانه كان قبل البعثة كافرا وفي زمانها الى الهجرة مع انه قال لعلي عليه السلم
مد يدك يا علي لابايعك لئلا يجتمع عليك اثنان فيقول الناس بايع عم رسول الله
لابن عم رسول الله واذا بطلت امامة ابي بكر بطلت امامة عمر وعثمان لرضاهما بها
فيكون الامام هو علي بن ابي طالب ع وزيادة تفضيله يدل على امامته ايضا فانه قد
ثبت ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره وعلي بن ابي طالب افضل من غيره فيكون
هو الامام اما انه افضل فلان الفضائل اما نفسانية او بدنية او خارجية وقد
كان افضل في الجميع اما الفضائل النفسانية فلانها انواع الاول الايمان وهو عليه السلم
السابق اليه والسابق افضل اما الاول فلوجوه الاول قوله عليه السلام امنت قبل ان يؤمن
ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم جميع الناس الثاني ما رواه سلمان ان النبي صلعم قال اولكم
ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع الثالث اجماع اهل البيت
ابو بكر اسبق لان النبي ص ما عرض الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم

سلمناه لكن اسلام علي بن ابي طالب ع حال الطفولية لقوله سبقتكم الى الاسلام طرا
صغيرا ما بلغت اوان حلمي واسلام الطفل مختلف في صحته سلمنا لكن علي ع كان
في زمن اسلامه صبيا غير مقبول القول لعدم شهرته فلم يحصل باسلامه نفع
للاسلام بخلاف ابي بكر لانا نقول لا نم الخبر سلمناه لكنه خبر احاد سلمنا لكن لا يدل
على سبق اسلامه بل على عدم التوقف في القبول فان قلت اذا لم يتوقف في القبول
دل على انه اسبق لان النبي ص عرض الاسلام من حين ظهوره اما لعدم لقائه في اوقات
طويلة او انه كان مشتغلا بعرض الاسلام على غيره او لعلم الرسول انه لا يقبل في ذلك
الوقت ولا نم انه كان صبيا سلمناه لكن ذلك ادل على فضله لوجوه الاول ان الغالب
على الصبيان الميل الى اللعب ومتابعة الشهوات مع انه اعرض عن ذلك واشتغل بالفكر
والنظر والتطلع الى افكار التوحيد والعدل بحيث ساوى البالغين العاقلين بل
زاد عليهم وما ذلك الا لشرف نفسه الثاني انه ع كان حال الصبا خاليا عن الشكوك
وشوائب الطبيعة ووسوسة الشيطان فيكون ايمانه قد صادف محلا صافيا فيتمكن منه
بخلاف غيره الثالث ان الله تعالى مدح يحيى بن زكريا باتيانه الحكم صبيا ولا نم انه
لم يحصل منه شوكة بل ذلك مما لا يخفى واما ابو بكر فلم يحصل منه شوكة في زمان النبي
بل ولا الرابقة في خطاب ولا الاعمر في رد جواب فكيف في ابتداء حاله الثاني العلم وهو
فيه الغاية القصوى لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم شديد الملازمة للنبي ص
ومربيهما والنبي ص سيد العلماء بل الكامل المطلق بعد الله واذا اتفق هذا المثل هنا

التلميذ

التلميذ وجب ان يكون اعلم الامة وابو بكر ليس كذلك لبلادته وقلة حضوره ولقائه
بالنبي وهو شيخ كبير وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش
في المدر واي كالكتابة على وجه الماء ولقوله ع لو كسرت لي الوسادة فجلست عليها لحكمت بين
اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين
اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر ولا بحر ولا جبل ولا ليل ولا نهار الا
وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت والمراد انه متمكن من ذلك الا التكلف وقد ورد
الاستدلال على انه استجمع بحيث يجري مجرى الاستدلال على مضي امس وتمرة الشمس الرابع الفقر
ويكفيك في ذلك خبر كتبه لعماله الخامس الزهد وقد كان في الغاية العليا حتى انه
اعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة وناهيك في ذلك انه طلق الدنيا ثلاثا والمواعظ
التي يتعظ بها الدنيا اكثرها صادر منه السادس الكرم والجود والسخاء ويكفيك انه
اثر بقوته وقوت عياله حتى انزل في حقه قران يدل على فضله السابع الحلم وهو الذي
حلم عن عمرو وكشف له عن السريرة لما ملكهما ولم يجاز مسيئا باساءته الثامن حسن
الخلق وقد كان ميزا على الناس حتى نسب الى الدعابة التاسع الخوف والشدة في امر
حدود الله تعالى وكونه بهذه الصفة دون غيره ظاهر كالشمس العاشر الطهارة من الرجس
وقد نزل في حقه وحق ابن عمه وزوجته وولديها انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا الحادي عشر اخباره بالغيب ولا يخفى انه اخبر عن نفسه
بالقتل في شهر رمضان واخبر ابنه الحسين بالقتل فكان كما قال الثاني عشر ظهور المعجزات

وقد ظهر على يده معجزات كثيرة كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان وقلع الصخرة عن فم
القليب ومحاربة الجن ورد الشمس مرة واما الفضائل البدنية فنوعان الاول
العبادة وقد كان سيد العابدين حتى ان زين العابدين مع شدة مواظبته على
العبادة كان يرمي صحيفته بعد الف ركعة ويقول كالمتحير اني لي بعبادة علي وروي
انه وضع له نطع بين الصفين فصلى ع وكان يرمق الشمس يوم صفين في حال القتال
ليعلم الزوال ليصلي فقال له ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة فقال علي ع نقاتلهم
وكان اذا اراد اخراج الحديد من جسده الشريف يشتغل بالعبادة ولا يحس بذلك
الثاني الجهاد ولا شك ان اكثر البلاد الاسلامية فتحت على يده ويكفيك في ذلك
ضربته لعمرو بن ود العامري التي قال النبي صلعم ضربة علي لعمرو تعدل عبادة الثقلين
واما الخارجية فانواع الاول شرف النسب ومشاركته في ذلك على غيره معلوم الثاني شرف
المصاهرة ولا شك في مصاهرته للرسول بسيدة النساء الثالث شرف النسل
ومعلوم ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ومما يدل على افضليته على امته ومساواته
للنبي ع بدليل اية المباهلة والمساوي للافضل افضل فيكون هو الامام ونص الله
ورسوله المعينين له دون غيرهما ولان ذلك على امامته يتوقف على مقدمتين الاولى
ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه بحيث لا يتعين امامته الا بالنص الثانية ان
علي بن ابي طالب ع منصوص عليه وقد اشار الى الاولى بقوله المعين له دون غيرهما
وبيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمه الا الله ومن علمه

فلا بد من

فلا بد من نص الله ورسوله عليه ليعلم الامام واما الثانية فلما نص الله فنحو قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون ويبلغ ما انزل اليك من ربك في علي وتعيها اذن واعية وصالح المؤمنين
والنبأ العظيم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا ورجال صدقوا ما
عاهدوا الله عليه ومرج البحرين يلتقيان وكونوا مع الصادقين ومن الناس من يشري
نفسه وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وبئر معطلة وقصر مشيد الى غير ذلك واما
النبي صلعم نص عليه في وجوه الاول قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي اثبت له جميع المنازل الممكنة بدليل استثناء النبوة الثاني قوله انت الخليفة
من بعدي الثالث قوله انت وصيي وولي كل مؤمن ومؤمنة بعدي الرابع قوله ع
سلموا عليه بامرة المؤمنين الخامس قوله يوم الدار بحضرة بني هاشم السادس قوله يوم
الغدير الست اولى بكم من انفسكم الى اخر الحديث وهو مشهور متواتر السابع قوله
لسلمان ان وصيي ووارثي اعلم امتي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب الثامن
قوله كنت انا وعلي نورا بين يدي الله فلما خلق ادم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في
شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة التاسع
قوله انت اخي وانا منك العاشر قوله ع في يوم الاحزاب برز الايمان كله الى الشرك كله الحادي
عشر قوله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله الثاني عشر
حديث الطائر الثالث عشر مناجاته يوم الطائف التي اسندها الى الله الرابع عشر قوله

على خير البشر من ابى فقد كفر الى غير ذلك من النصوص الدالة على افضليته فيكون
هو الامام وهو المط ثم من بعده ابنه الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد الباقر
ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم الرضا ثم الجواد ثم الهادي ثم العسكري ثم ابنه المهدي
صلوات الله عليهم اجمعين لعصمتهم دون غيرهم يعني قد ثبت ان الامام يجب ان
يكون معصوما وغير الائمة المذكورين ليس بمعصوم فغيرهم ليس بامام واذا كان غيرهم
ليس بامام وجب ان يكونوا هم الائمة لاستحالة خلو الزمان عن امام معصوم وزيادة
شرفهم يعني قد ثبت ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره والمذكورين كذلك فيكونوا
هم الائمة وذكر فضلهم في كتب الامامية لا يسع هذا المختصر فمن اراده فليطلبه من المطولات
والنصوص ونص الله ورسوله اما نص الله فنحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واولوا الامر هم المذكورون رواه جابر الانصاري
ونحو قوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وصدق غير المعصوم ليس بمعلوم
واما نص النبي ص فمن وجوه الاول قوله خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل
بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الثاني قوله اوصيائي حجج الله على خلقه اولهم اخي
واخرهم ابني فقيل يا رسول الله من اخوك فقال علي بن ابي طالب فقيل له ومن ابنك فقال
المهدي الثالث ما رواه جابر بن سمرة قال سمعت النبي ص يقول لا يزال الامر عاليا حتى
يكون منهم اثنى عشر خليفة كلهم من اهل بيتي وفي رواية كلهم من قريش الرابع قوله ع
لفاطمة عليها السلم ان الله تعالى اطلع الى الارض اطلاعة فاختار منها اباك ثم اطلع ثانية

فاختار

فاختار منها زوجك ثم اطلع ثالثة فاختارك وابنائك وابنا بعلك اوصيائي
الحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين الخامس قوله للحسين ع ولدي هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ونص كل سابق منهم على لاحقه يدل على امامتهم
ونصهم قد نقلته الامامية خلف عن سلف فليطلب من مطالعة كتبهم المفردة في الامامة
والمهدي موجود خلافا لبعضهم فانه قال بانه سيوجد والحق انه موجود لانه لو وجب
اللطف في كل وقت من اوقات التكليف وتقدم ما يدل على ذلك فان قيل من البعيد ان
يعيش هذه المدة كلها فان ابناء زمانه لم يعش احد منهم هذا العمر قلنا قد اجاب
بقوله واستبعاد طول عمره جهل وعناد لان ذلك امر ممكن والله تعالى قادر على جميع
الممكنات وايضا قد وقع ذلك في ابناء زمانه كالخضر وعيسى وادريس والدجال فان
قيل الامام لا يكون وجوده لطفا الا اذا كان ظاهرا قاهرا اليد يخاف من سطوته
اما اذا كان غائبا فلا قلنا قد اجاب بقوله وغيبته لا تمنع من اللطف لان نفس
وجوده لطف وظهوره لطف اخر ولا يلزم من اختلال احدهما اختلال الاخر وانما
قلنا ذلك لان رعيته حال غيبته يتوقع ظهوره ويخاف كل واحد منهم ان يظهر ويقيم عليه
حد وهذا هو السر في عدم الاعلام بوقت ظهوره فان قيل يجب عليه ان يظهر ويامر
بالاحكام وغيبته اختيار منه والا كان مخلا بالواجب قلنا قد اشار المص الى الجواب بقوله
ولا يلزم اخلاله بالواجب لوجوب حفظ نفسه يعني غيبته ليست من الله ولا منه
حتى يلزم اخلاله بالواجب فيكون من اعدائه خاف على نفسه فاختفى لان حفظ النفس

واجب ولا يتم الا بذلك وفي بعض الاخبار اشارة الى هذا فان قيل الخوف انما
يكون من اعدائه لا من اوليائه فيجب ان يظهر لاوليائه ويبين لهم ذلك قلت لا نسلم
انه اذا علم من شخص الاخلاص وعدم التزلزل وعدم اظهاره احدا عليه بل كتمانه ونظمه
عليه كما ظهر على كثير من العلماء وايضا العلم باوليائه وتعيينهم يتوقف على عصمتهم
ولا يمكن ذلك فتامل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب فصل
اي هذا فصل في ذكر المعاد وتواتر اخبار الانبياء باسرهم بالمعاد الجسماني فيجب ان يكون
حقا لانهم معصومون وكل ما اخبر به المعصوم فهو حق فالمعاد الجسماني حق وقال
الاوائل ببطلان المعاد الجسماني لان العالم دائم الوجود وكلما كان كذلك استحال المعاد الجسماني
ولانه لو جاز المعاد الجسماني لزم منه الظلم لانه اذا اكل شخص اخر بحيث صارت اجزاؤه اجزاء الآكل
الاخر فلا يخلو اما ان تعاد الاجزاء الى الآكل او الى المأكول فان كان الاول ضاع
المأكول والا فالآكل ولان القول به يستلزم اعادة المعدوم والجواب عن الاول
انه قد تقدم ان العالم محدث فلا يكون الحشر محالا سلمنا لكن القول بالابدية
لا ينافي القول بالحشر وعن الثاني ان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية وهي
واجبة العود لا غيرها وتلك ليست اجزاء اصلية للآكل فتعود الى المأكول والاجزاء الاصلية
للآكل وعن الثالث بالمنع من لزوم ذلك ولوجوب التكليف كما مر المستلزم للاجزاء
لانه غير كاف اي مشقة والمشقة من غير جزاء قبيحة وقد مضى انه تعالى منزه عن القبيح
ولانه اي المعاد لطف وكل لطف واجب فالمعاد الجسماني واجب اما انه لطف فظاهر

واما ان كل لطف واجب على الله تعالى فقدم بيانه اذا عرفت هذا فاعلم انه قد قيل
ان القول بالمعاد الجسماني يتوقف على خمس مقدمات ١ القول بثبوت الجوهر الفرد ٢
القول بالخلاء ٣ القول بعدم جواز قدم العالم ٤ انه تعالى قادر على جميع المقدورات
٥ القول بانه تعالى يعلم بجميع المعلومات الجزئية والكلية وقد اشار الى هاتين المقدمتين
في كثير من الآيات نحو قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
والعقل والسمع دلا على عود المكلفين اما العقل فامضى واما النقل فكثير لا يكاد يحصى
كثرة والسمع دال على عود غيرهم اي غير المكلفين نحو قوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم
يحشرون ويجب التصديق بالبعث والنشور ومنكر ونكير والصراط وهو جسر
ينصب بين الجنة والنار والميزان وهو كناية عن عدله تعالى وقيل هو ميزان حقيقي
توزن به صحائف الاعمال وحساب القبر وتطاير الكتب ونعيم الجنة من المآكل
والمشارب والمنكح والنكال وهو معطوف على البعث والاغلال والسرابيل
لاخبار المعصوم به اي بجميع ذلك وكل ما اخبر به المعصوم فهو حق والجنة و
النار موجودتان الآن للقرآن نحو قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ولا
شبهة ان العرض في الغدو والعشي غيره يوم قيام الساعة ونحو قوله تعالى اعدت
للمتقين واعدت للكافرين والاعداد حقيقة للوجود وذهب ابو هاشم

الى نهاية لليسا بوجوديتين والا لعدمتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والثاني
باطل لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولانه لا لذة فيهما الان والجواب عن الاول
ان المراد بالهلاك تفرق الاجزاء لا العدم المحض سلمنا لكن المراد من دوام اكلها
انه كلما عدم منه شيء حدث شيء آخر وذلك لا ينافي الهلاك وعن الثاني انه يجوز
ان يكون فيهما مصلحة خفية والموافي بالايمان من المكلفين يستحق الثواب الدائم
لان طاعته دائمة لدوام مدح الذي هو معلول الطاعة ودوام المعلول يستلزم
دوام العلة كما قيل وفيه نظر ولانه لولا ذلك لعوقب من جمع استحقاقين وغيره اي غير
الموافي بالايمان وهو الذي يموت كافرا وان كان في اكثر زمانه مؤمنا يعاقب دائما
للاجماع على ان الموافاة شرط في استحقاق الثواب فمن لم يستحق ثوابا وجب ان يستحق
عقابا دائما لعين ما مضى والشفاعة من النبي ع والائمة والمؤمنين ثابتة للقران نحو
قوله تعالى في حق نبيه ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله واستغفر لذنبك
وللمؤمنين واخبار المعصوم بها اي بثبوت الشفاعة وكذا العفو من الله ثابت للقران
نحو قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وهو الغفور الرحيم واخبار المعصوم بذلك ومن فعل كبيرة وهي كل ذنب توعد
الله عليه وقال قوم الذنوب كلها كبائر ومعها ايمان وهو التصديق القلبي
بالدليل بجميع ما جاء به النبي من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد وغيرها

ماعلم اتيانه

ما علم اتيانه به ولم يحصل له احدهما اي العفو والشفاعة يدخل النار اولا ثم الجنة
للحديث وهو قول النبي ص في حقهم يخرجون من النار وانهم اهل الجنة فيقولون
هؤلاء جهنميون فيؤمر بهم فيغمسوا في عين الحيوان فيخرجون واحدهم كالشمس في
ليلة تمامه ولا يجوز ان يدخلوا اولا للاجماع على ان من دخل الجنة لم يخرج منها
فان قيل هذا ينافي قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والخلود
الدوام قلنا هذا ومثله محمول على استحلال الفعل وهو كفر او على ان الخلود هو المكث
الطويل فان استعماله فيه كثير وذهب ابو علي الى ان المتقدم من احد الاستحقاقين
يسقط بالمتاخر وذهب ابنه الى انهما كان اكثر اسقط الاخر متقدما او متاخرا وقيل
ايضا انهما ان تساويا تساقطا وان تفاوتا اسقط الاقل ما قابله وسقط منه ويبقى
الزائد والكل باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ولانهما ان تنافيا فلا ثابت منهما وهو باطل لتساويهما في الثبات
او لانه عارض فيجوز الاجتماع فيجب ابقاؤهما وهو المطلوب ولان الموازنة تستلزم
تاثير المعدوم في الموجود او اجتماع الوجود والعدم ولان الايمان هو التصديق
وصاحب الكبيرة مصدق وهو يستلزم وجود الثواب والتوبة هي الندم على فعل المعصية
وتركها في الحال والعزم على عدم المعاودة في الاستقبال وذهب قوم الى ان
العزم شرط لاجزئه واجبة لوجوب حفظ النفس يعني ان التوبة دافعة للضرر
اللازم للذنب وهو دفع واجب فالتوبة واجبة فان قيل الضرر غير متيقن لجواز

العفو قلنا الضرر وان كان مظنونا وجب دفعه فالتوبة واجبة وللقران نحو قوله تعالى
توبوا الى الله توبة نصوحا وتوبوا الى الله جميعا وهل تصح التوبة من قبيح دون قبيح
ذهب الاكثر الى ذلك لان اليهودي مثلا اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية قبل
ضرورة وان كان مصرا على الغصب وذهب ابو هاشم الى خلافه لان ترك القبيح لقبحه
لا يتحقق الا بعد التوبة عن الجميع لان السبب مشترك والجواب ان القبح متفاوت
في الشدة والضعف فلم لا يجوز ان يتوب المكلف عن قبيح لكونه ذلك القبيح ويجب
عليه تعالى قبولها لحكمته فانه لولا ذلك لم يكن للمكلف سبيل الى النجاة فيلزم التكليف
بما لا يطاق ولقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهل سقوط العقاب بها
لذاتها او لكثرة ثوابها والحق الاول والا لما صح توبة الخارج عن الزنا ولم يفرق
بين تقدمها على الذنب وتاخرها اذا عرفت هذا فاعلم ان التوبة اما ان تكون عن
فعل قبيح او ترك واجب فان كان الاول فاما من حق الله تعالى او ادمي فالاول يكفي
فيه الندم والعزم والثاني اما ان يكون اضلالا فيجب ارشاده لها او جناية
فيجب معهما الانقياد لمستحق القصاص او مالا فيجب الايصال الى المستحق او وارثه او
الاستيهاب فان تعذر عزم عليهما عند التمكن وكذا ان كان قذفا وان كان غيبة فان
بلغ المغتاب وجب الاعتذار اليه لانه ادخل عليه الما والا استغفر منه وان كان ترك واجب
فاما ان يكون وقته قد خرج فاما ان يسقط فيكفي الندم والعزم واما ان لا يسقط
فيجب معهما القضا وان لم يخرج وجب معهما الاتيان به ويجب الامر بالمعروف الكاين

واجبا

واجبا والنهي عن المنكر على الاعيان خلافا للمرتضى حيث ذهب الى انهما واجبان
على الكفاية للحديث نحو قوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر وهو عام وللقران
نحو قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما
عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ونحو قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولانه لطف واجب
على الاعيان اذ لا يختص وجه الوجوب باحد المكلفين دون الاخر فان قيل لم لا يدخل
العقل في وجوبه والا لكان واجبا على الله تعالى اذ لا يختص وجه الوجوب بواجب
واللازم باطل والا لزم ان يقع كل معروف ويرتفع كل منكر او عجزه تعالى او اخلاله بالواجب
قلت لا يلزم شيء مما ذكر الا على تقدير ان يجبا على سبيل الجبر والقهر لكن ذلك باطل
لانه مناف للتكليف فان قيل عندنا ما يدل على انهما واجبان على الكفاية وهو ان المطلوب
ان يقع كل معروف ويرتفع كل منكر فاذا قام به شخص كفى عن ما عداه فالجواب ان
وجوبه مشروط بكونه ما يقع فعدم وجوبه بعد ذلك لعدم شرطه لا لكونه واجبا
على الكفاية فان قيل قوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
يدل على انه واجب على الكفاية لان الامر متوجه الى البعض قلت هنا لا يدل الا على وجوبه
على البعض اما سقوطه عن الباقين فلا وتوجهه الى البعض لا يدل على انه واجب على
الكفاية لان الواجب الكفائي هو الذي يسقط عن البعض بقيام الاخر لا الذي يكون
الامر فيه متوجها الى البعض بل شانه ان يتوجه الى الكل وما يدل على انه واجب على الاعيان

انه لو كان هناك الوف بعد الوف امرون بالمعروف وناهون عن المنكر ولم يحصل
الانزجار لم يسقط عن الباقين ولو كان واجبا على الكفاية لسقط عن الكل بقيام
واحد واما السقوط بعده فلما عرفت ان شرطه الامن على نفسه وماله والمؤمنين انفسهم
واموالهم وعلى دين الاسلام وحرمته ان لم يؤمن بل غلب على ظنه ضد ذلك
او جوزه لكان يجوز ان يؤدي امره ونهيه الى القبيح مع ان المطلوب زواله وهل يسقط
الحسن مع عدم الامن ام لا قال بعض قوم لان فيه مفسدة وقال اخرون لا يسقط الا اذا لم
يكن في الامر اعزاز للدين وكلاهما قوي على حالته وبتجويز التاثير لانه لولا ذلك لم يكن
في الامر والنهي فايدة وقال قوم لا بد من اليقين او غلبة الظن انه يؤثر والحق الاول
لان عموم الايات الدالة على الوجوب يشمل حال التجويز وانه يظن بشرط العلم بهما
اي بالمعروف والقبيح اذ لو لم يعلم ان الفعل معروف او قبيح لم يحسن منه ان يامر وينهى لانه يجوز
ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف فيجوز ان يؤدي امره ونهيه الى القبيح فان قيل كان
الواجب ان يقول والعلم بالقبح والحسن لان مجرد العلم باصل الفعل مع عدم العلم بوصفه
ليس بكاف قلت العلم بالقبيح من حيث انه قبيح لا يتحقق الا بعد العلم بوصفه وبشرط
كونهما مما يقعان اما في الحال او في الاستقبال لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث اذ المطلوب
من الامر ان يقع الفعل ومن النهي ان لا يقع الفعل فلا بد ان يكون هناك امارة
الاستمرار على فعل المنكر وترك الواجب فيغلب معها الظن انه يفعل القبيح او يترك
الواجب وقال قوم ان امارة الاصرار ان لا يظهر الاقلاع فان تحققوا او جهلوا على شرب

الخمر

الخمر فشربوا اقداحا فالظن غالب انه متى لم يظهر امارة الاقلاع فهم مستمرون على ذلك
ولا يكفي في مطلق التجويز والا لوجب امر كل قادر ونهيه في كل وقت فان قيل
قد عددت شروطا اربعة مع انها ثلثة لدخول الامن تحت تجويز التاثير اذ في موضع
لا يامن لا يؤثر امره ونهيه قطعا قلت لا تلازم بينهما لجواز ان لا يامن الضرر الخفي
ويحصل الانزجار من المذنب خوفا من الشياع ثم اعلم ان للامر بالمعروف والنهي عن
المنكر مراتب القلب اللسان اليد وكل واحد من هذه يقبل الشدة والضعف
ويجب ان لا ينتقل الى الاصعب مع انجاح الاسهل وهذا اخر ما اردناه ونهاية ما قصدناه
والحمد لله على الاتمام والصلوة على سادات الانام محمد وآله الكرام
ما ادبر صبح واسفر ظلام واضحك زهرا بكا الغمام
والمسؤول ممن نظر بعين الانصاف ان يصلح ما
عساه ان يجده فيه من الخلل والنقصان
او يستره بذيل العفو والغفران فالعفو
عند كرام الناس مامول تمت
وبالخير والحسنى عمت
سنة ١٣٢٤

کتاب مختصر از اسطار شیخ جعفر ره

بسم الله الرحمن الرحیم

جواهر کلمات طیبه حمد و سپاس که آغاز امور و عاقبت آن از تجلی آن ذات بود خبر انجام می‌کرد و درر زواهر فقرات
زاهر شکر بی‌قیاس که خواتیم اعمال شریعت اساس از ترجیعات آن پیرایه تناهی پذیرد نثار بارگاه علیم حکیمی
است که بحکمت آموزی علم نامتناهی انبیا و مرسلین را عالم بحقایق اشیا کما هی نموده و بمعرفت بخشی تعلیم
کتاب الهی صدور علمای محققین را از اخراج استعداد طبیعی با صفی مرتبت بانوار علوم الهی فرموده
از بدیع کاری که از برق وجود عالم آرای باهر فروغش چراغ هستی عالمیان در سراچه کون و مکان روشن
است و از فروغ ذات جهان پیرای ابدی الظهورش نور وجود جهانیان در عدم و عدم آباد
امکان بر ماده صورت پذیر این و آن پرتوافکن بدایع آثاری که بر لوح محفوظ قدرت از نقش
بندی صور انواع عبر ماده‌یات مطابق مقتضای حال مواد کائنات نموده و بقلم طرفه طراز قدرت
قاهره طرح صورت نگاری نوابل گوناگون باحسن وجهی انداخته و در کارخانه صنع ازل خلل
مطرزه حقایق اشیا را از تار و پود اشعه آفتاب حکمت باهره بافته و هر کدام را که پیرایه
پذیرایی بود وجود فرموده بزیبایی طرزی بنیا و اقوای صاحبکم مشهود ساخته فسبحان
من جعل الحکمة فضلاً یؤتیه من یشاء لیکون بصیرا و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا و عز دراری
صلوات زاکیات که عز ناصیه رستگاری تواند بود در دریچه نهای تحیات و تسلیمات که قره
باصره امیدواری تواند نمود هدیه روضه منور فلک فرسا و آستانه عرش اسای رسولی که نیم ذات

العظیمی است که از لبین چراغی که در شبستان ایجاد روشن شد و ضیا بخش انجمن وجود گردید
نور عالم آرای آن حشمت و چراغ عرصه کون و مکان بود و نخستین گلی که در گلشن هستی پیرایه
شکفتن گردید گل محمدی که وجود کبرا التفود آن آب و رنگ گلستان ابداع و گلگونه بهارستان
اختراع بود که چون ارادت کاملات جهان نمود خاتم الانبیائی که بخصوص بحکم سنن سنیه عالمیان را
که هر شناسی بازار تکلیف ساخته و از اغراض و نهر دنیوی پرداخته لباس جواهر الوان طاعات
و عبادات بر روی همگنان گشاده و بقانون حکمت آموز هدایت بید بیغ دلالت بلیغ جهانیان را
از ورطه حیرت و ضلالت نجات بخشیده و بداوی سریع الاثر آثار صحیحه هم کوی را از مرض خطیر
نادانی و جهالت شفا داده و رهنمائی که بتعلیم کتاب حکمت امی لقبان تهامی یاد در دبستان فضایل
ادب سواد خوان بیاض روشن از مهلت بیضا گردانید و با اجرای عیون علم و معرفت
تشنه لبان نامعین شرع مبین را بر سر چشمه روان بر ورش بعبت سیمابی ساینده حضرت ابو البشر
که مسند نشین بساط آفرینش آدمیان و نخستین موج بحر علم و عرفانست بحز و کتی علم قدس
افاد آن حکمت آموز معرفت الله و دانش شد تمکن بتعلیم کل اسما علم سرداری جنود مجنده روحانیان
افراشته و قرآن حکیم که مجموعه کتب اولین و آخرین و نسخه جامعه صحایف انبیا و مرسلین است
الکتاب و فضل الخطاب داده و ایشان مزیت که قلم اعجاز نظام انشای ابتدای بر صحیفه کاملات
انبیا تر نگاشته هزاران درود و تحیت گوناگون بر آل اطهار و عترت اخیار آن برگزیده
خالق بیچون باد که پیشگاه انوار اعجاز بنای رسالت و برج اثنی عشر سپهر والای ولایت
و امامات مخصوص اباب مدینه علم و حکمت نبوی و حضرت مجموعه فضایل و بقاعات مصطفی

کرپا بلند منبر بلوفت از پابوس آن دست پرور قدرت ربانی بمعراج برتری سپهر ده
درستگاه منزلت ارجمند مرحمت از شرف انتما با انجناب مستطاب عرفانی مظهر ید بیضای موهب
کردید علیهم شرایف صلوات المصلین ما اکتحلت عیون الحکمة النظریة بنور انوار قام الحکماء
المتألهین اما بعد بر ماهران موافقت حکمت الهی و عارفان معارف علم بحقایق اشیا بکما
مستور نیست که غرض سعادت قرین که عبارتست از تحقیق معالم علم و اتفاق معاملهٔ عملی است دانشوران
خردمند ان جهان معرفت اند و دیده وری فضلای رای و دانش مرهون بتنقیح مسائل آنست و لهذا در نظر
دیده وران بصیر علمی است شریف و بحکم کریمهٔ و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا مستغنی من کثیر ولیکن
آن احبابانا بر منقولهٔ و فضائل مسائل از بعضی لغات اینهٔ دوعصای باحکام دین حاد در باب تحصیل
بعضا اکثر کتب حکمت در مسائل علمیه کرده بیک نحو تاین علم عن ان یحکم تقسیم علمای اعلام بدو قسم انقسام
یافته یکی حکمت عملی که حقیقت عبارتست از مسائل ربع دین مبین است دیگری حکمت نظری که علم بان
روشنی افزای دیدهٔ معرفت کنهان مباحث مبدأ و معاد و تمهید بنیان احوال سایر موجودات
با دلهٔ حقانی و مفادات و اعلیحضرت سلیمان حشمت زیب افزای سریر معدلت مصر سلطنت عظمی نواب
کامیاب عالیان مآب اشرف اقدس ارفع همایون اعلی سایهٔ آفتاب رحمت الهی ثمرهٔ شجرهٔ طیبهٔ سیادت و پادشاهی
بالخصائص جهانبانان عالم معالم آگهی شأن برازندهٔ لباس دادگستری و طرازندهٔ افسر سروری و فرمان فرمائی
جهان ادانی کرد دروسعت سلطنت بی دانش که بفضل الهی امتناهی خواهد بود دلیل قاطع تسلسل بدو قطع
المرتقا اثبات مدعی سلسله پاکشته بجائی نتوانند رسید و در وسعت با دولت ابد الاتصال ترکیه
تعالی الفراتنا تاهی خواهد کشید برهان سلم زینت دولت ابدیت اساس برانداخته با وقوع للتناهی عرصه ممالک

عرصه سعادت بتوانند گردید کنون کشایی که جهان همت بلند آفتاب اثر و نخجیرگاه اقبال عرصه
عالمگیر جهان شکاری ترانند و همای دولت سعادت افزای در ترهتگاه جاه و جلال سایه افگنی
جز جای سمت نزاع بدی عظام جمام ملک مداری نپنداند شهرهای که از اندیشه مخبر باستانی قشرگاه
دشمن نابکار بنا بر تالیف کنند که معجوی خلا در نظر ملاقات ایران عدم آن جلوه وقوع نماید وا
بر جان تیره و سطوت بی نهایش بکر هیولای خصم تبه روزگار چهار دو در امانم باشد که هر جزو
آن دلیل بطلان جوهر فرد صورت ظهور یابد معدلت نگاری که از کاغذ آبادی بسیط عالم ابد
توامان در جهانگیری قدرت ملت جاودان حبابنبهٔ سقف عدل و داد ساختند و قوام دولت
ابدپیوند از قبیل تقوی و ماده قابل صورت محتمل عرض جوهر و موقوف بر قیام و وظایف دین مبین
شناختند دشمن شقاوت نشان که زخم بد نمی شود از خوف هراس بیش از پیش موضعی دستگیر
دلیل مجهول وقوع تداخل است که ناخن خلل در آن نتواند گنجید شدید سلطنت بری حول الفرش
در قطع مسافت عبید بر عجز مرحله پیما ... آنکه زمان در بادیا است که سمند برهان قاطع منکران
صفره بکر و آن نتوانند رسید رافع لوای عدل و احسان باسط بساط امن و امان السلطان
بن السلطان ابن السلطان الخاقان بن الخاقان ابن الخاقان شاه سلطان حسین الصفوی الموسوی
بهادرخان دام الله برحمته الشامله ایام دولته القاهرة الابدیة و احکم بحکمته البالغة ارکان سلطنته
الباهرة الیمنیه بنا بر ترصیع تاج فرقدان سای دولت خداداد دیگر با اعمال حسنه دین مبین و ذیب
سپهر والای ملت ابدبنیاد زیب بخش کوکب احکام سخن ملت مستبین است که حکمت عملیه دیگر حقیقی
اتباع مسائل فرعیه شرع مبین و اشتهر حکمت نظریه را منظور نظر کیمیا اثر ساخته نشر مسائل

در جهت کسر داد جنبه و مهر کوید بطرف ادبار ..

بحث متوجه معرفت ابحاث مبدا و معاد و سایر مباحث عقلی و نخبه همت خاطر ملکوت ناظر والا مطمح
اندیشه جهان پیما نموده اند و بنا بر این بهمه راعی وام دولت جاوید دان محمد جعفر شیخ الاسلام دار السلطنه
اصفهان مفوض نموده اند که قلم فرمان پذیر مجرد باشد و همه ابواب آن ابواب سعادات فارسیه ترتیب دهم
بر لوح تحریر و تسوید نگاشته بعرض اقدس رسانند لهذا تصدی این امر فرصت در این باب حسب الامر الاعلی
بنا ابتنا این کتاب حکمت آداب مبادرت نمود و چون بعضی از مسائل این فن حکمت تا تمام در شرع مخالف
شرایع اسلام و تفهیم آن عقلا لازم و ابطال آن شرعا واجب و متحتم بود لاجرم مقید و معتقد
در باب تفهیم اول و اثبات بطلان ثانی انچه لازم و ضرور بود انت نکارش داده و هر مسئله که مخالف
قواعد شرع مبین بود تصریح بآن نمود که باعث لغزش حق جویان کشته همه انام از خواص و عوام
انتفاع العمر از آن مستفید و منتفع کشته ثواب آن بروزگار فرخنده آثار آن نعمت دان و آسمان قدر
واصل و عاید کردد و چون این کتاب مستطاب بفرمان لازم الاذعان آن صاحبقران دین و ایمان
سمت تالیف یافته لهذا مبدا انام موسوم بتحفه سلطانی دهیم مجلس بهشت آیین خاقانی ذکره بعد
امید که بعد از تشرف بشرف مطالعه آن حکمت آموز سلاطین زمان مطلع انوار پسندیده کرده
استحسان کردد والله الهادی الی تحقیق الحق و
الصواب و علیه التوکل و هو
المعین فی کل باب

لفظ شرح شده

سمت تصنیف کردن در زبان
سنه ... کتر اللغه

بسم الله الرحمن الرحیم

للّه الحمد بالهمی و منه الاعانه صل علی محمد و آله الهداه و اهدنی الی طریق السداد **مقدمه** در تعریف

حکمت و بیان اقسام او و حکمت عملیه که باو حاصل میشود کامل شدن قوه نظریه و قوت عملیه بقدر طاقت
بشریه بیان این سخن آنست که کمال نوع انسان در دو چیز منحصر است **یکی** آنکه ادراک امور بکند بعلم تحصیل
بچیزها بهم رساند و اعتقادات درست موافق حق تحصیل کند و **دویم** آنکه اخلاق کامله و اعمال فاضله تحصیل
نماید و تحصیل اول بقوت نظریه میشود که او بکمال برسد و تواند حقایق اشیا بنحوی که باشد دریافت کرد و
دویم بقوت عملیه است که بکمال برسد بعد از دانستن آنکه کدام صفت خوب و کدام صفت بد است
و کدام عمل پسندیده و کدام کار ناشایسته است نفس را متصف باوصاف لایقه مثل عدل و کرم و شجاعت
نماید و از صفات قبیحه مثل جور و بخل و جبن باز دارد و این حالت را ملکه خود بکند و چون تکمیل قوت
نظریه و قوت عملیه بر حسب اتم بغیر از انبیا و ائمه صلوات الله علیهم و اعتقاد و تبعیت قید شد که بحسب طاقت بشریه
و از انچه ذکر شد ظاهر شد که حکمت بر دو قسم است **یکی** آنکه تکمیل قوت نظریه بآن میشود و آنرا حکمت نظریه
گویند و **دویم** آنکه تکمیل قوت عملیه بآن میشود و آنرا حکمت عملیه گویند و حکمت نظریه بر سه قسم است
چه بحث در آن یا از احوال مجردات میشود مانند آن یا از احوال اجسام و اموریکه متعلق باجسام باشد
که طبیعت جسم مراد از آن مدخل باشد یا غیر آن اول حکمت الهی دویم حکمت طبیعی سیم حکمت ریاضی و حکمت
عملیه هم بر سه قسم است چه غرض در آن یا کیفیت تحصیل اخلاق خوب است و آن علم اخلاق است یا کیفیت سلوک
با اهل منزل و آشنایان است و آن علم تدبیر منزل است یا کیفیت ضبط شهر و ولایت است و آن علم سیاست مدنیه
و درین رساله اکتفا بعلم الهی و طبیعی میشود و چون بعضی مسائل الهی موقوف بر مسائل طبیعی و اقدم طبیعی بفهم
اقربست ابتدا بعلم طبیعی مناسبت و علم طبیعی چند مقصد است **مقصد اول** در تحقیق معنی جسم و تحقیق بعضی
از احوال او و این مشتمل است بر مقدمه و دو مطلب **مقدمه** در تقسیم حرکات جسم و غیر آن باید دانست که

در زمین و یا بدنهاد و ایشان یا او باشد یا موجود شدن و بهم رسیدن نظر بذات او واجب است که عقل
تجویز نیستی او نمیکند یا موجود شدن نظر بذات او ممتنع است که عقل تجویز هستی او نمیکند یا وجود او
و عدم هر دو بر ذات او جایز است هذا قسما و یا نا زهستی دارد و منحصر نیستی قسم اول واجب الوجود است
و قسم دویم ممتنع الوجود و قسم سیم ممکن الوجود است و ممکن الوجود منقسم بدو قسم میشود چه
ممکن یا در وجود خود محتاج بمحلیست که در او بوده باشد یا نه قسم اول عرض و قسم دویم جوهر است
و جوهر یا قابل اشاره حسیه هست که توان اشاره کرد که در فلان جاست یا نه و قسم دویم مجرد است
و قسم اول مادی و جوهر مادی بحسب تجویز عقل یا قابل قسمت بوجهی از وجوه هست یا قابل
در اصل نیست دویم را جوهر فرد و جزء لایتجزی گویند و قسم اول که قابل قسمت است یا قابل
قسمت در یک امتداد است یا در دو امتداد است یا در سه جهت و سه امتداد قابل قسمت است
اول خط جوهری و دویم سطح جوهری است و قسم سیم که قابل قسمت در سه جهت بوده باشد
قبول قسمت بالذات کند جسم است پس ظاهر شد که جسم جوهریست که قابل ابعاد ثلثه باشد که طول
و عرض و عمق است و مراد با بعاد ثلثه سه خط است که با یکدیگر تقاطع بزوایای قائمه نموده باشند
توضیح یعنی آنست که خطی فرض کنیم او را طول نام کنادیم و بعد از آن خطی فرض کنیم
که با این خط تقاطع کند بزاویه قائمه یعنی دو کنج که از این تقاطع بهم رسد مساوی با هم باشند
مثل این و این خط دویم را عرض گوییم و بعد از آن خطی فرض کنیم که بر همین
نقطه تقاطع قائم شود یعنی کنجها که از این دو خط بهم رسانند با هم مساوی باشند و این خط را
عمق گویند مطلب اول در تحقیق حقیقت جسم و این مشتمل است بر چند فصل فصل اول در نقل مذاهب

اهل علم درحقیقت

اهل علم در حقیقت جسم بدانکه جسم یا بسیط است یا مرکب بسیط آنست که از چند جسم بهم نرسیده
باشد و یک جسم باشد و مرکب آنکه از چند جسم بهم رسیده باشد مثل یاقوت که مرکب است از اجزای
خاکی و آبی و بادی و آتشی و هر یک جسمی جدا اند و در تحقیق حقیقت جسم بسیط چند مذهب است یکی
جسم بسیط هیچ جزء موجود ندارد و متصل واحد است چنانچه حس که ملاحظه میکند هیچ جزء
نمییابد و این مذهب افلاطون و حکمای اشراقیست و از حکمای اسلام استاد المحققین خواجه نصیر
قایل شده دویم آنکه مرکب از دو جزء است یکی هیولی و دویم صورت و صورت متصل واحد و قابل
انقسام است و قسمتها بجایی منتهی نمیشود بلکه هر قدر که قسمت شود باز میتوان قسمت نمود و این مذهب
ارسطو و حکمای مشائین است و شیخ ابو علی باین قول قائل شده و مذهب سیم آنکه جسم بالفعل جزء ندارد
و قابل انقسام است اما انقسامش بجایی میرسد که دیگر قسمت نتوان نمود و این مذهب شهرستانی و بعضی
از حکماست چهارم آنکه جسم متصل نیست بلکه مرکب است از اجزائی که هیچ یک از آنها قابل قسمت
نیست و آنها را جوهر فرد و جزء لایتجزی گویند و عدد اجزائی که جسم از آن مؤلف شده متناهیست و این
مذهب اکثر متکلمین است پنجم مذهب نظام که بهمین نحو قائل شده اما عدد اجزا را غیر متناهی
میداند و ذیمقراطیس از حکما قائل شده بآنکه این جسم که ما احساس میکنیم بسیط نیست و مرکب است
از اجسام چند کوچک و صلب که هر یک از آنها قابل ابعاد ثلثه اند و در وهم منقسم میشوند اما
قابل بریدن و شکستن بحسب خارج نیستند و از آنچه ذکر شد ظاهر شد که متکلمین و نظام بجزء لایتجزی
قائل اند و شهرستانی اگرچه جزء را بالفعل موجود نمیداند اما قائل است که آخر قسمت باو میرسد پس
هر گاه جزء لایتجزی باطل شود بطلان مذهب دیگر این سه مذهب باطل است فصل دویم در ابطال جزء لایتجزی

و بیان عدم ترکب جسم از آن و ابطال حجت قائلین بآن و مراد از جزء لایتجزی چنانکه گذشت
جوهری است که قابل اشاره حسی بوده باشد و بهیچ وجه قابل قسمت نبوده باشد اصلا باید دانست
قسمت طاری بر جسم چهار نوعست یکی آنکه بسبب آلتی که برنده آن جسم نفوذ کند آن جسم پاره شود
و این را کسر و شکستن گویند مثل آنکه چیزی را بشکنیم دویم آنکه بسبب آلتی که در او نفوذ کند پاره شود
و این را قطع و بریدن گویند مثل آنکه بکارد چیزی را ببریم سیم آنکه قوت وهمیه در او دو جزء فرض
کند و تعیین کند که آن فلان جزء و این فلان جزء و این را قسمت وهمیه گویند چهارم آنکه عقل حکم کند
که این دو جزء دارد هر چند که وهم جزءها را از هم تمیز ندهد و این را قسمت عقلیه گویند پس گوییم که
جسم مرکب از جواهر فرده نمی باشد پس اگر جزئی میان دو جزء واقع شود حال از دو وجه بیرون نیست
یا این دو جزء که در این طرف و در آن طرف واقع اند با یکدیگر ملاقی نموده اند یا ملاقی نبوده اند
و هر دو شق باطل و اما شق اول از جهت آنکه اگر ملاقی نموده اند پس باید که یک طرف جزء وسط
متصل و ملاقی یک جزء بوده باشد و طرف دیگرش ملاقی و متصل بجزء دیگر بوده و این طرف وسط
غیر آن طرف بوده باشد پس جزء وسط با قسمت منقسم شده جوهر فرد نبوده و چون اجزاء همه
در مقدار مساوی اند همه قابل قسمت خواهند بود و اما بطلان شق دویم که ملاقی نموده باشند
گوییم اگر ملاقی نموده اند پس باید که جزء وسط تداخل در طرفین نموده باشد و مقدار سه جزء همان
مقدار دو جزء بوده باشد هیچ زیاده نشده باشد و تداخل باطل است اما اولا از راه بداهت
چه عقل بالبدیهه حکم میکند که چیزی که هر یک مقدار داشته باشد هرگاه جمع شوند مقدار مجموع
این سه بیش از مقدار دو خواهد بود و اما ثانیا از جهت آنکه هرگاه جزئی دیگر

بان طرف متصل سازیم که جزء طرف وسط شود حال از دو بیرون نیست یا آن تداخل نموده اند پس حجم
چهار جزء بیش از حجم دو جزء نشده یا آن جزء خامس را مضاعف دو جزء کنیم تا لازم آید که اگر صد هزار
جزء اضافه کنیم بان حجم زیاده نشود و همان حجم باقی ماند دو جزء باشد و این بدیهه عقل باطلست دلیل دیگر
آنکه اگر جسم مرکب از اجزای لایتجزی باشد لازم می آید که هرگاه متحرک بحرکت بطی حرکت نماید و مسافت صد جزء را ... باشد
متحرکی که بسرعت تمام حرکت نماید با آنکه ظاهر است که سریع باید که جزء جزء مسافت را قطع کند تا قطع مسافت
نماید و بطی هم پس گوییم که سریع یک جزء را اگر قطع نمود بطی خالی نیست یا حرکت نمیکند یا کمتر از جزء قطع
میکند یا یک جزء قطع میکند یا بیشتر از جزء قطع میکند حرکت نکردن باطل چه حرکتش محسوس است و اگر کمتر
از جزء حرکت میکند پس انقسام جزء لازم می آید پس ظاهر است که در این وقت جزء نصف مقدار خواهد داشت و
نصف نصف مقدار کل خواهد بود پس قابل قسمت بآن دو نصف خواهد بود و این خلاف فرض است چه فرض
این است که جزء قابل قسمت نیست و اگر در وقتی که سریع یک جزء قطع کند بطی یک جزء یا بیشتر قطع کند پس مسافت
میان سریع و بطی هیچ وقت صد جزء اشتباه زیاده خواهد شد پس باید که سریع ببطی نرسد و این باطل دلیل
دیگر آنکه هرگاه آسیا حرکت نماید یک جزء از طوق بزرگ آنکه محیط آسیا است فرض کنیم و خطی از آن
طوق کوچک آسیا بکشیم گوییم که شکی نیست که جزئی که بطوق بزرگ است باید که جزء جزء مسافت قطع نماید
تا وقتی که دوره تمام شود بعد طوق بزرگ حرکت کرده باشد پس هرگاه جزئی که بر طوق بزرگ است طرف خط
یک جزء از مسافت قطع کند جزئی که بر طوق کوچک است یا یک جزء قطع میکند یا زیادتر یا کمتر یا ساکن میشود
اگر یک جزء قطع میکند تا دوره تمام شود لازم می آید که طوق بزرگ با طوق کوچک مساوی هم باشد چه اجزاء
طوق بزرگ و اجزاء طوق کوچک مساوی هم خواهند بود و اگر زیاده حرکت کند باید طوق کوچک بزرگ

نا طوق نزدیک باشد چه اجزای او از جزو بادهٔ از اجزای طوق نزدیک است تا اگر کمتر از جزو حرکت میکند
باید منقسم شود و اگر ساکن شود باید که اجزای آسیا از یکدیگر جدا شوند و این باطل است و متکلمین بر اثبات جوهر
فرد استدلال نموده اند که هر گاه کرهٔ حقیقیه را بر روی سطح مستوی بگذاریم البته با او ملاقات نماید بموضعی میکند
که قابل قسمت نیست چنانچه در علوم ریاضیه ثابت شده و بعد از آن کره را حرکت میدهیم بعد از حرکت البته بجزو
دیگر ملاقات میکند و این جزو نیز قابل قسمت نیست و این جزو باید متصل بجزو اول باشد چه منحرف الجزو اول
باید جزو دویم آید و همچنین این دو جزو اگر چیزی بوده باشد که متصل اول با او برسد و بعد از آن با این جزو
برسد همچنین حرکت میدهیم تا تمام آن سطح را ملاقات نماید پس لازم می آید که آن مسافت که کره طی نموده مرکب از اجزای
لا یتجزی باشد و رد این دلیل ذکر کرده در سطح مستوی انبار مثال الا هر جزو که آخر نقطه باشد مثل مخروط
و کوشهٔ جسم مکعب هر گاه مماس فی حرکت ناید همین حکم خواهد داشت و جواب از این دلیل آنست که کره هر گاه
بر سطح بگذاریم ملاقات او با سطح بنقطه است که قابل قسمت بهیچ وجه نیست و جوهر نیست که جزو
لا یتجزی باشد و بعد از آنکه او را حرکت دهیم در تمام زمان حرکت ملاقات او با سطح بخطی خواهد بود همچنین
که بعد از نقطه اول این نقطه بوده باشد و تمام بحث در تحقیق این معنی در فصل حرکت و زمان مذکور خواهد
شد و باید دانست که هر گاه ظاهر شد که جسم مرکب از اجزای لا یتجزی نیست پس خط و سطح نیز مرکب از امور یکه
قابل انقسام نباشد نخواهد بود چه اگر سطح جسم مرکب از امور غیر منقسم مثل نقطها بوده باشد
متناهی هر نقطه جزوی از جسم خواهد بود که لا یتجزی باشد و در بحث حرکت و زمان واضح از این بیان خواهد
شد انشاء الله تعالی فصل سیوم در ابطال القول بهیولی و رد حجت قائلین بان گوئیم چون بطلان جزو لا یتجزی بیان
شد ظاهر شد که جسم واحد قسمتش بجائی نمیرسد که وهم در او فرض دو جزو نتواند نمود یا عقل حکم

نکند که او نصف دارد پس اجسام عبارت از همین متصل است یا این جوهر متصل قائم و حال در جوهر
دیگر است که او را هیولی و ماده نامند ارسطو و حکمای مشائین باین قائلند و دلیل بر این مدعی چنین آورده اند
که هر گاه جسمی را منقسم سازیم مثل آنکه آب در کاسه باشد در دو ظرف حصه کنیم آن آب اول موجود نیست
چرا که ترکیب آن با آب پیش نتوان گفت که این دو شخص آب همان شخص اول است و همچنین نمیتوان گفت
که آن آب اول معدوم شده بالکلیه بر طرف شده و این دو آب از کتم عدم بوجود آمده اند پس
ماند که از آن آب اول بعضی موجود و بعضی معدوم شده باشد آن جزو که باقی مانده همین اتصال
و همین انفصال موجود باشد هیولی و آن جزو که معدوم شده صورت خواهد بود پس جسم مرکب
از هیولی و صورت خواهد بود و جواب از این دلیل آنست که اتصال و انفصال دو صفتند وارد بر جسم
مثل آنکه جسم نیست و از فنای آنها جسم فانی نمیشود مثل آنکه جسمی که اول سفید باشد
و آخر سیاه شود شکی نیست که آن جسم بحال خود باقیست و صفت سفیدی رفته و صفت سیاهی بهم رسیده پس چنانچه
در این صورت جسم بحال خود باقیست و صفت سفیدی زائل شده صفت دیگر آمده همچنین هر گاه جسم متصل را
دو پاره سازیم شخص آن جسم باقیست صفت اتصال زائل شده و صفت دیگر حاصل شده و دلیل بر بطلان
قول بهیولی آنکه اگر جسم مرکب از هیولی و صورت باشد هر گاه جسمی با نقش یا الوان مختلف و صورتهای گوناگون
سازیم شکی نیست که آن رنگها و صورتها و نقشها اعراضند و محل میخواهند و محل ایشان خالی نیست یا هیولی
خواهد بود یا صورت یا مجموع هر دو و شق اول باطل چه هیولی امریست مبهم وجود بالفعل ندارد با اعتبار
صورت است و این عرضها امور موجود بالفعلند و متمایز و متشخص اند و محل امر بالفعل و متمایز امر مبهم
نتواند بود پس باید که محل آن اعراض صورت باشد یا مجموع هیولی و صورت پس هر گاه که از آن جسم

کنیم بنا بر این مذهب صورت معدوم میشود و همچنین مجموع هیولی و صورت معدوم چه صورت که جزء
مجموع است معدوم شده و هرگاه جزء معدوم شود کل معدوم خواهد شد پس هر دو احتمال محال آن و نکتها و نقشها
بر طرف معدوم شود و بعد از آن بیان خواهیم نمود که محل گشته معدوم شود عرضی که در آن حلول کرده معدوم میشود
پس لازم می‌آید که هرگاه اندک از آن جسم پاره کنیم کل آن نکتها و نقشها معدوم شوند و نکتها و نقشهای دیگر
از عدم بوجود آیند و این خلاف بدیهه است چه هر صاحب عقلی که باشد حکم میکند که این همان نکات و همان
نقش و همان صفت فلان استاد است پس مذهب هیولی باطل شد   و در ابطال مذهب بقراطیس
که مثبت آنست که هر جسمی که می‌بینیم بسیط نیست بلکه مرکب است از اجسام صغار و صلبه که آن اجسام قابل شکستن
و بریدن نیستند اما وهم در آن جزء میتواند یافت و عقل حکم میکند که نصف دارد و نصفش هم نصف دارد
و همچنین و نقلی محققان این مذهب از او نقل شده و کذا گرشود و دلیل بر بطلان قول او آنست که هرگاه
دو جسم صغیر صلب بوده باشد و هر یکی از آن دو جزء فرض کنیم یکی را الف و یکی را با نام کرده‌ایم گوییم
این دو جسم و اجزاء این دو جسم چون یک نوعند انچه بر یکی جایز باشد بر دیگری هم جایز خواهد بود
چه هرگاه امور چند از یک نوع باشند انچه بر یکی جایز باشد بر دیگری جایز خواهد بود پس گوییم چنانکه
از جسم جزء دیگر که با نام کرده‌ایم جدا و منفصل شده بر الف که از نوع آن جسم است جایز خواهد بود که از با جدا
شود پس ظاهر شد که طبیعت جسم از جدا شدن اجزا ابا ندارد و اگر نشود سببی خارجی خواهد بود و در این
سخن بسیار است که این مختصر گنجایش ذکر آن ندارد   در تحقیق بعضی از احوال جسم و در این چند فصل است
در تناهی ابعاد گوییم ابعاد جسم متناهی است از همه طرف محال است که ابعاد الی غیر النهایه رفته باشد
بدلیل آنکه بعد اگر غیر متناهی باشد از یک طرف فرض کنیم بعد خط   کما بشد اء آن از الف است

معدوم است انکه الی غیر النهایه ممتد شود [illegible] از جانب الف جدا کنیم مثل [illegible] گوییم
شک نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه برود زیاد است بر خطی که از نقطه با الی غیر النهایه برود
پس هرگاه توهم کنیم که خطی که از نقطه با الی غیر النهایه رفته منطبق شود بر خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه
رفته بر این طریق که نقطه با بر نقطه الف منطبق شود و [illegible] خط [illegible] حال از دو بیرون نیست
یا خطی که از نقطه با رفته همیشه برود و آخر نرسد یا آنکه منقطع شود [illegible] داخل میشود اول باطل است
لازم می‌آید که این دو خط مساوی هم باشند و آن خلاف بدیهه است پس ماند که منقطع شود پس لازم
آمد که متناهی باشد چه انتهای او [illegible] آخر رسید و لازم آمد که خطی که از نقطه الف رفته غیر
هم متناهی باشد چه زیادتی او بر خطی که از نقطه با رفته [illegible] بقدر الف   بوده و متناهی
بر متناهی بقدر متناهی متناهی است و این دلیل مخصوص به بطلان ابعاد غیر متناهی نیست بلکه در غیر
آن نیز جاری است چنانچه خواهد آمد و این را برهان تطبیق گویند و دلیل دیگر موقوف بر [illegible] مقدمه است
یکی آنکه هرگاه [illegible] باشد [illegible] از این مقدار [illegible] جدا کنیم و نام او را الف کنیم
و باز مثل آن [illegible] جدا کنیم و نام آن را با کرده‌ایم و باز جدا کنیم [illegible] و نام او را الف کرده‌ایم [illegible]
مثل آن جدا کنیم و نام [illegible] کرده‌ایم و همچنین بازای هر الف [illegible] حکم کنیم که هیچ الفی [illegible] نباشد
که با نا گذاشته باشد هیچ شک نیست که مجموع الفها مساوی مجموع باها خواهد بود [illegible] نصف
آن بعد [illegible] خواهد بود خواه علی الاجتماع ملاحظه شود و خواه علی التفریق [illegible] مجموع مجموع مقادیر
اجزا است خواه مجتمع باشد و خواه متفرق   آنکه هر مقداری که دو نصف داشته باشد
[illegible] که ملاحظه کرده شده از آن مقدار [illegible] اول [illegible] خواهد بود [illegible] تمام شود

شروع بنصف ثانی نخواهد شد و تا مجموع هر دو نصف حاصل نشود مجموع آن مقدار حاصل نشده

خواهد بود و بیان این تمهید آنکه مقداری فرض کنیم هر گاه مبدا از نقطه جیم شد الی غیر النهایه برود

شروع کند از اد ا ب اب ا ب ما بعد هر دو داعی که متصل بجیم باشد تا شیء الف دو داعی که

بالا باشد تا شیء باقی گذاریم و دو داعی متصل بالا تا شیء الف گذاریم و دو داعی متصل با او تا شیء

پس عقل بحکم کلی حکم میکند که حال این دو بر این نسبت هر قدر که الف برسد با ایشان برسد با آنکه الف تا

حاصل نشود و جدا از آن بانایی هم برسد بر قدر اول مجموع مقادیر که تمام هر یک الف نبوده ایم

مجموع مقادیر بر نسبت که تمام هر یک باشد و مقدار مجموع الف تا مساوی مقدار مجموع بالها است و هر یک

خط مفروض بر مقدار ثانی لازم می آید که خط مذکور با الف آخر منتهی شود و آن خط متناهی شود با

چرا اول از نقطه جیم و آخر آن الف خواهد بود و هر چیز اول و آخر دارد متناهی است و هر قدر اول لکن ثم که مجموع

مقادیر الی النهایه نصف خط مفروض و مجموع مقادیر بالها نصف دیگر او است چنانچه معلوم شد پس عقل هر گاه

نظر بحال ملاحظه کند حکم میکند که این خطا از نقطه جیم که بیرون رفته الی غیر النهایه مجموع الف تا

بانا تمام حاصل نشود و نوبت بیا ها نرسد با هر قدر که برود الی النهایه است و هر گاه نوبت بمقادیر بالها نمی

بنابر فرض اول مقادیر الف تا که غایتش با یک متناهی باشد چه اولش نقطه جیم و آخرش نقطه است

آخر با شد و ها اول بالها است و هر گاه آن مقادیر متناهی شد مجموع مقادیر بالها هم متناهی باشد چه

او نصف مجموع خط متناهی خواهد بود که با او متناهی متناهی است و بنابر فرض ثانی باید که

این خط هر چند که برود الی النهایه باشد و بحکم مقدمه ثانیه هر گز شروع بنصف ثانی نشود و تمام این خط

که الی غیر النهایه برود الی النهایه بوده باشد و خط مفروض اول حاصل نشده باشد و این خلاف فرض

مفروض لط

و جمع

و همچنین محذورات دیگر لازم می آید که حوالد با ذهان عالیه باشد و این دلیل با دقت

در غیر ابعاد تجارب است دلیل چهارم انکه هر گاه ابعاد الی غیر النهایه برود ما از نقطه الف دو خط ب

دو ساق مثلث بیرون کنیم با این شکل و از یکی از آنها که خط اه است مقداری

چند مساوی جدا کنیم مثل اب ج د و از نقطه ب بخط دیگر که الف که است وصل کنیم و همچنین

ج و نقطه د خطوط اخراج کنیم بخط اک بر سر زاویه به یک و از برای توضیح فرض کنیم که

دو ساق چنین دو برابر شده اند که خط اب و همین است مثال این دو خط از یک جدا میشوند

که شکی نیست که این دو خط هر قدر که هر چه کشانده بعد ما بین ایشان زیاده میشود و در علم

ریاضی ظاهر شده که این خطها که موازی یکدیگر باشند نسبت هر یک از آنها بیکدیگر مانند نسبت انجه

واقع شده میان نقطه الف تا نقطه طرفان یک با انجه واقع شده میان نقطه مذکور و طرف دیگر است یعنی چنانچه

خط الف جیم ضعف خط الف با است خط ج ط ضعف خط ب ز است و همچنین خط الف دال سه برابر

خط اب است خط د سه برابر خط ب ز است و همچنانکه خط ب ز دو برابر خط اب است خط

ج ط دو برابر خط اج است و همچنانکه خط ج ط دو برابر خط اج است خط دد دو برابر

خط اد است و همچنین پس هر قدر که اب برود بعد ما بین دو برابر میشود پس هر گاه خط اب

الی غیر النهایه برود بعد ما بین که دو برابر خط اب است نیز غیر متناهی یعنی ضعف غیر متناهی خواهد بود

و فقط ما بین شکی نیست که بطرفش بخط اب است طرف دیگرش بخط از منتهی میشود پس لازم

که بعد ما بین که غیر متناهی یکی برابر غیر متناهی است محصور میان دو حاصر باشد و این محال و این دلیل

مخصوص مقادیر است و اسم این برهان سلمی است فصل در بیان تناهی اجسام و ذکر صورت نوعیه

اب ب ج د د ه

بدانکه اجسام تمام شریک‌اند در معنی جسمیت چه هر جسم ذاتیست که جوهری است که قابل ابعاد ثلثه
متناهی و چند هست که همه اجسام در آن متفقند مثل متناهی بودن و شکل داشتن و غیر آن و اختلافی
چند نیز هست که در آن جدا شده‌اند چنانچه مشاهده است که آتش گرم و آب سرد است و غیر آن و آن اختلافات با اصل
جسمیت مستند نیست چه اگر بجسمیت مستند بود چنانکه جسمیت اقتضای گرمی میکرد بایست همه اجسام گرم باشند
پس اختلاف اجسام در صفات مستند بچیزی غیر جسمیت خواهد بود و مذاهب مشهوره درین مسئله
مذهب است یکی مذهب که بسیاری از متکلمین مثل اشاعره و غیر ایشان بآن قائل شده‌اند و آن انست
که همه اجسام یک نوعند و مختلف نیستند و نسبت آتش بگرمی و سردی مثل نسبت آب بگرمی و سردی است عادت
الهی چنین جاری شده که آتش بجائی که برسد حرق شود و اگر بخواهد با آتش و یخ بجائی که برسد حرق نشود ایجاد
کند بایر او در آنجا دخلی نیست و بنابر این قیاس سایر آثار اجسام مذهب دویم مذهب حکمای اشراقیست که قائلند بانکه
اجسام متحد بالنوعند و اوصاف مختلفه که در ایشان است از آن است که اجسام باوصاف صادر نمیشود بلکه
نفوس مجرده و عقل که مقصور میکنند بر ایشان که ایشان از ترتیب میکنند و آن آثار در ایشان ظاهر میشود مذهب سیم
مذهب حکمای مشائین است که میگویند اجسام را صورتهای نوعیه هست و این اجسام انواع مختلفه‌اند
و هر نوعی را از بسیط و مرکب آثار و خواص هست که بطبیعت ایشان منسوبست پس سخن در بیان دو مقام
تمام میشود اول در تماثل اجسام و اختلاف نوعی ایشان ظاهر اینست که اجسام در اصل جسمیت متماثل بسیارند
و تماثل در صورت نوعیه مختلف باشد و انواع متخالفه در اجسام بوده باشد اما شارح گفته در جسمیت
خود محتاج بیان نیست چه هر جسمی جوهر قابل ابعاد بودن شریک‌اند و همچنین همه شریکند در لوازم مساوات
بسیار مثل تناهی و قبول شکل و مکان و وضع داشتن و غیر آن و حکم میکند که البته باید که

و اگر اقتضای سردی میکرد بایست همه اجسام سرد باشند

جسم

اجسام در امری شریک باشند که آن امر مناط و مظهر این آثار باشد و اما مخالفت در صور نوعیه
پس از این نتیجه است که آثار و اوصاف اجسام را خواه بسیط خواه مرکب عقل در غایت اختلاف می‌بیند و تمام
در حصول اینها امر شریکی باید خواه فاعل آثار را اجسام داند و خواه غیر حکم میکند که البته ایشان
یک نوع نیستند و خوبی ظاهر اینست که آتش و آب یک نوع داشتن غایت انسانیت اما مذهب اشاعره
و دو دلیل از ایشان نقل شده دلیل اول آنکه اگر اعراض اجسام مساوی باشند همه اجسام بهم ملتبس شوند
مثلا اگر همه اجسام سیاه باشند و یک شکل و یک قد و یک بو و یک طعم باشند و غیر آن بهم مشتبه و
ملتبس میشوند و این نشان آنست که نوع واحد باشند و فرق میان ایشان باعراض بوده باشد و جواب آنست
دلیل به دو طریق اکتفا میشود اول آنکه این فرض محالست که صفات همه اجسام متلازم باشند و ممکن
که همه صفات که مشاهده میشود از ایشان سلب شود و متصف بیک صفت بوده باشند جواب
دویم آنکه شاید بعضی باتصاف بعضی صفات بیکدیگر بهم ملتبس نشود و بعضی در این مقام بگویند که این
دلیل بالکلیه منع نتوانند گفت که کل اجسام عالم را تتبع کرده باشد و دیده باشد که با وجود اتحاد در صفات
بهم ملتبس شده و قطعا نادر بعضی از نخیلها و غیرها سوای دیده بدیده کردن نیست دلیل دویم آنکه اجسام
در قبول اعراض مساویند یعنی هر جسمی هر عرضی که غیر کیفی ممکن است که متصف شود پس اگر همه مساوی
در حقیقت نبوده باشند باید بعضی از بعضی صفات ابا کنند و جواب آنست که از این دلیل بیش از دلیل سابق است که
از کجا معلوم شد که همه صفات بر همه اجسام جایز است شاید بعضی صفات ممتنع باشند مقام دویم
در کیفیت صدور آثار از اجسام جایز است اما قول اشراقیین که افعال اختلافیه صادر از این اشیا
میشود همه کلام ایشان در این مقام و مقام اول مشکل است که چنین نکته ظاهر شده و بعضی از

که اثری نیست فقط مرتب کرده استدلال باحادیثی که از اهل عصمت وارد شده بنا بر مثل حدیث
نبوی ص که نقل شده که آنحضرت فرموده اند ان لكل شی ملكا حتی ان لكل قطرة تنزل من السماء ملكا
من الملائكة یعنی هر چیزی را فرشته هست که موکل بر اوست حتی که هر قطره را که از آسمان نازل میشود
فرشته هست که با او نازل میشود اما قول جمعی از متکلمین که افعال را ابتدا بجناب قادر مختار منسوب
میسازند دلیل ایشان ظواهر آیات و احادیث است اما قول حکما پس ایشان که افعال را بطبایع نسبت
میدهند آنست که اجسام را مشاهده میکنیم که طالب آثار مختلفند چنانچه سنگ را می بینیم که میل
بسفل دارد و آتش میل ببالا دارد و سقمونیا اسهال می آورد و هلیله قبض و غیر آن از امور دیگر
که انحصار در این شده همه کس این افعال را با ایشان نسبت میدهند و حدس حکم میکند و این افعال
از این اجسام میکنند و چون هر جسم هر چیزی کند و افعال مختلف از آنها سر میزند پس این افعال
جسمیت نمیتوانند شد بلکه باید در هر جسمی امری خاص بوده باشد که منشأ این آثار بشود و آن
عبارت از طبیعت و صورت نوعیه است اینها که مذکور شد کلامی بود که در کتب نقل شده و در
دقایق این اشکالات تا اینجا اقرب بصواب بجناب آنست که گوییم که مراجع متکلمین از آنکه ثبت
بالا رفتن و پایین آمدن سنگ را بجناب قادر مختار نسبت میدهند و حرکت سفلی را بدو نسبت
نسبت دهیم و همچنین در سایر اشیا این ترجیح از انصاف بلکه خلاف بدیهه عقل است و دلالت
بر این ندارد و نسبت افعال باجسام نیز دلالت بر این ندارد که از آنها واقع شده و اگر مراد حکما این
است که طبایع فاعل تمام این آثارند و مستقل در فعل خود اند که آن نیز البته غلط است چه افعال
که مشاهده میشود در نباتات از آن عقل حکم میکند که فاعل آن شعور و اراده داشته نمیتوانند

منشأ این افعال بشود و بر فرض که طبایع شعوری داشته باشند چنانچه بعضی حکما گفته اند این
قدر شعور که منشأ این افعال تواند شد البته ندارند و اینکه این افعال لازم طبایع اجسام باشد
دلیل ندارد بلکه چنانکه سنگ میل بزیر دارد بقسر او را بالا میتوان انداخت آتش خواهش بالا رفتن
دارد و این قوای او بقسر غالب بر طرف میشود چنانچه در حکایت حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام
روی داد بلکه ظاهر آنست که اجسام را میل و خواهش بامور مختلفه هست و صفات متعدده حاصل است و بعضی
و بعضی از آن صفات ممکن است که لازم ذات باشد چنانچه زوجیت لازم اربعه است و انفکاک آن از او
محال است و بعضی دیگر را طبیعت خواهش دارد اما انفکاک آن از او ممکن است و این بر دو قسم است یک قسم
آنکه بقوت بشری بحسب نوع سلب آن توان نمود مثل سنگ که ببالا میتوان انداخت و دوم آنکه قوت
بشری بحسب نوع رفع آن نتواند نمود اما از نفس قدسیه گاه بعنوان اعجاز میشود و این قسم
هست که بشری را این قوت عنایت میشود مثل کندن در خیبر و گاه ملکی را میفرماید که این کار را بکند چنانچه
در برداشتن شهرهای قوم لوط واقع شد و گاه بدون وساطت بشر و ملک میشود چنانچه در حکایت
آتش نمرود واقع شد پس از آنچه گفتیم ظاهر شد که طبیعت میل و خواهش بسیار دارد اما
در آن امور مستقل نیست و حکم کردیم که اشتعال را داشته باشد بلکه در وجود خود مستقل نیست و تخلف
که بحسب ظاهر از لوازم او میباشد بکرات بعنوان معجزه معلوم شد و بعضی از افعال مثل خلق
اعضای انسان در تمام آن شک نیست که فعل طبیعت نیست و فعل قادر مختار است و آن افعال که اول
ذکر شد که فعل طبایع نمیتواند بود و بدون اذن قادر مختار صادر نمیشود و مراد اهل تحقیق
از متکلمین و حکما همین است و آنکه در السنه و افواه حکما ثبت است و اینکه افعال را ایشان بطبایع

میدهند منشاء آثار اشیا می است که از تمام عبارات ایشان نموده اند و محققین ایشان مثل شیخ و معلم ثانی
و غیر آن تصریح نموده اند که ما طبایع و نفوس و غیر آنرا که فاعل میگوییم مسامحه است فاعل در ما هیت که
ایشان مطرح و سبب چیزی اند و فاعل غیر از خواص شان نیست بلکه غیر اهل تحقیق از ایشان نه معتقد این است که این آثار
غلط را داشته باشند والله اعلم بالصواب

در بیان شکل

شکل هیئتی است که عارض جسم
میشود باعتبار احاطه حد یا حدود و جهت توضیح این تعریف باید بیان کنیم که حد عبارت از نهایت
کمیتی است و آخر میشود مثلا خط یک دو نقطه که در آخر دو طرف خط باشد منتهی شده و خط چون نهایت طول
و عرض و عمق ندارد و حد نهایت او نقطه است و لیکن سطح چون طول و عرض دارد ممکن است که این دو
امتداد بیک خط منتهی شود چون دائره و محیط شود و گاه زیاده منتهی شود مثلا بسه خط منتهی شود چنانچه
در مثلث یا بچهار خط چنانچه در سطح مربع و از خطوط نهایت سطح حد او خواهد بود و جسم چون طول و عرض
و عمق دارد ممکن است که همه امتدادات او بیک سطح منتهی شود چون جسم کره و ممکن است که بسطوح متعدده منتهی
شود مثل مکعب و غیر آن چون دانستی معنی شکل ظاهر شد که جسم تنها نیست که چون عدم تناهی ابعاد محال است هر جسمی
البته شکل خواهد داشت و شاید که هر گاه دو دوی شکل کره سازیم شکلی خواهد داشت و هر گاه مکعب
کنیم شکلی دیگر خواهد داشت و جسم همان جسم است پس ظاهر شد که اصل شکل لازم جسم است که هیچ جسمی
نتواند بدون شکل موجود شود و شکل خاص در هر جسمی لازم نیست بلکه ممکن است که آن شکل بر طرف
شود و جسم بحال خود بماند پس گوییم شکل دو قسمت یکی طبیعی یعنی طبیعت خود اقتضای آن میکند که اگر
مانع نباشد بآن شکل باشد و دیگری قسری یعنی طبیعت خواهان او نیست اما بسبب قاسری بهم رسیده و حکما
اینست که جسم بسیط شکل طبیعی آن کره است و استدلال بر آن کرده اند که فاعل شکل طبیعی جسم بسیط است

و قابل آن ماده او و هر یک از آن طبیعت و ماده واحد اند یعنی طبیعت در طبیعت نیست و ماده جسم همه
بسیط مختلف الحقیقه نیست که اثر فاعل واحد در قابل واحد یک اثر است و هر شکلی غیر کره در او اثرهای
مختلف ظاهر شود و ضعف این دلیل ظاهر است و بعد از این در مقام لایق اشاره بوجوه بطلان آن
خواهد شد دلیل دیگر تجربه است چه هر گاه آب را قطره قطره ریز کنیم هر قطره بشکل کره میشود و در دریا
نیز تجربه شده که در کشتی که از هم دور باشند بعد از آنجا حایل و مانع از دیدن یکدیگر احساس میشود
معها از اینکه در سطح آب این حکم یافت شده و آتش اگر مانعی نداشته باشد بشکل مخروط بالا میرود
و نیز اگر بفعل حرکت کند بشکل کره حرکت نمیکند و آب هم اگر مثلا کوزه را سرازیر کنیم بشکل کره پایین نمی آید
در جهت یعنی جهت نهایتست که مشار الیه اشاره بوده باشد و شکی نیست که اشاره بجایهای متعدد
میتوان نمود و هر جا نهایتی خواهد بود پس جهات حصر ندارد اما در همه جهات شش جهت را اعتبار
نموده اند یکی فوق و یکی تحت و یکی یمین و یکی شمال و یکی قدام و یکی خلف و این شش جهت را اول در آدمی
اعتبار کرده اند چه در آدمی در وقتی که بوضع طبیعی خود باشد سمتی که محاذی سر او است او را فوق گویند
و سمتی که محاذی قدم او است تحت گویند و سمتی که در جانبی است که در اکثر افراد نوع اقوی است جانب راست
و مقابل آن را جانب چپ گویند و سمتی که محاذی روی او است قدام و مقابل آنرا خلف گویند و بعد از آن
در هر جسمی بنا بر این معنی میکنند و میگویند بالای سر فلان چیز و دست راست و دست چپ آن حتی
در آسمان نیز این خیال نموده و فلک را بشکل شخصی که سجده کند تخیل نموده اند که سر آن قطب شمالی
و قدم آن قطب جنوبی و جانب یمین آن مشرق و جانب چپ آن مغرب و فوق سمت بالا و تحت سمت
زمین است و بعضی گویند که در وقت خواب با قطب بکشند و چون تحدید جهات شش جهت است گوییم

چهار جهت آن متبدل و متبدل نشود چه اگر شخصی رو بمشرق کند مشرق قدام و مغرب خلف و جنوب یمین
و شمال یسار باشند و اگر بر گردد و رو بمغرب کند مغرب قدام و مشرق خلف و جنوب شمال و شمال یمین خواهد
و دو جهت آن که فوق و تحت است تغییر و تبدیل ندارد چه اگر کسی را سر از بر کند هیچ یک از اهل عالم نگوید
که زمین که محاذی سر اوست فوق است و آسمان که محاذی قدم اوست تحت است بلکه همه میگویند که زمین
سر زیر است لیکن ظاهر است که درین دو جهت نیز تفاوت با جهات دیگر همین بوده اند و فوق و تحت با
عادات با محیط و محیط با اعتبار محاذات با مرکز پیدا شد معنی مکان را
از عبارت پیدا شد که متمکن برو منطبق شده و بعضی عبارت از سطح باطن جسم حاوی که احاطه بسطح ظاهر
جسم محوی نموده پیدا شد مثلا حوضی که طول یک ذرع و عرض یک ذرع و عمق یک ذرع آب داشته باشد اگر فرض
کنیم که آب هیچ جزو دوام ناشد قوت تعصیه بوده و در آن بیاب و مقدار یک ذرع طول و عرض و عمق باید گوییم
این مقدار طول و عرض و عمق خالی است جسمی در آن منطبق میشود و کل طول و عرض و عمق همین قدر باشد
معنی مکان آنکه مکان عبارت از بعد دانیم و جمیع جهات هر گاه حوض پر از آب باشد حوض که احاطه بآب
کرده و داد و داد حوض جمع نموده و آب محوی یعنی احاطه شده و شک نیست که سطح اندرونی حوض احاطه
تام آب نموده پس سطح درونی حوض سطح باطن جسم حاوی است که احاطه بسطح ظاهر جسم محوی نموده و اینمعنی
اگر مکان را عبارت از سطح دانیم بباید دانست که اگر مکان را عبارت از بعد دانیم جمیع اجسام مکان خواهند داشت و جسم بی مکان نتوان
چه هر جسمی که باشد بحجمی که دارد گویا طول و عرض و عمق قرار میتوان داد و فضائی که پر نموده و این جسم برو
منطبق شده مکان او خواهد بود و اگر مکان را عبارت از سطح مذکور دانیم جسمی که آخر اجسام است مثل فلک الافلاک
مکان نخواهد داشت چه دیگر جسمی نیست که احاطه بر او نموده باشد که سطح باطن او مکان فلک اعلی باشد

مذکور

مذکور شد و از وجوه دیگر ظاهر شد که مکان را عبارت از بعد دانستن بر از آنکه عبارت
از سطح بدانیم و بنای سخن که بعد از این خواهیم گفت بر اینست و مکان طبیعی که نیز شامل
هر جسمی که بوده باشد در مکانی خواهد بود در یک جائی از مرکز عالم تا انتها کرده دیگر جسمی که بعد از آن
موجود نیست که غیر از آن محیط کنیم خواهد بود و ممکن نیست که جسم بی مکان باشد پس اصل مکان
لازم جسم است اما باید نظر نمود که آیا هر یک از اجسام مکان طبیعی دارند یا نه و از مکان طبیعی مکان خاصی را
میخواهیم که اگر در آن مکان باشد بدون قسر قاسری از آن حرکت نکند و اگر در آن نباشد بعد از آنکه
چیزی او را قسر نکند و مخلی بطبع باشد حرکت بسوی او کند حکما بقول اول قائل شده اند و از برای هر جسمی مکان
طبیعی ثابت نموده اند و دلیل بر این گفته اند که اگر جسمی را فرض کنیم که خالی شده هیچ قاسری نبوده از دو حال از سه
احتمال بیرون نیست یا در هیچ مکان نیست یا در همه مکانها است یا در بعضی مکان خواهد بود و در بعضی امکنه نخواهد بود
احتمال اول باطل است چه ظاهر شد که جسم بدون مکان محال است که بوده باشد و احتمال دوم هم باطل است
چه بدیهی و ظاهر است که یک جسم در یک وقت در دو مکان نمیباشد چه جای همه امکنه پس ماند احتمال ثالث
که در بعضی مکانها باشد و در بعضی نباشد گوییم که در اینجا بودن و در جاهای دیگر نبودن یا سببی ندارد
یا سببی دارد و سبب نداشتن باطل است چه هر گاه تفاوت در میان امکنه نباشد در بعضی بودن و در بعضی نبودن
ترجیح بلامرجح است و مثل آنست که دو کفه ترازو که با هم هیچ تفاوت نداشته باشند یکی خود بخود بالا رود
و دیگری خود بخود پایین آید و عقل حکم به بطلان این میکند پس ماند که سبب داشته باشد و آن سبب یا خارج
از طبیعت جسم است یا طبیعت آن جسم است قسم اول باطل است چه فرض کرده ایم که هیچ قاسری خارج
در آن جسم نبوده پس ماند که سبب طبیعت آن جسم بوده باشد پس آن جسم هر گاه که مخلی بطبع شود در مکانی

ابدا فرض کنند البته از آن مکان بیرون نخواهد رفت و اگر از آن مکان او را قاسری بیرون برد
بعد از آنکه قاسر دست از او بردارد البته بسوی آن مکان خواهد آمد و بتجربه دلیل این پیداست
از آن جمله یکی اینست که هرگاه جای قادر جسمی را خلق کند چون مکان ضروری جسمست البته او را در مکانی
او را خلق خواهد نمود پس بعد از آن در آن مکان ساکن شد بطبیعت آن جسم نیست بلکه بغیر طبیعت جسم که
آن قادر مختار است ساکن شده است میگوئیم که فرض کرده ایم که غیری دخل ندارد میگوئیم که غیری که مکان را
با و مسند میسازد هم فاعل مختار است اگر فرض میکنیم او دخل نکند عدم فرض آن جسم معدوم خواهد بود
و اگر او را فرض میکنیم که باشد غیر او دخل نداشته باشد مکان در این فرض ساکن با و خواهد بود دلیل
دیگر آنکه مشاهده میشود که اجسام یا ارضیه میل بزیر دارند مثل خاک و آب و یا آنکه میل بالا دارند مثل
آتش و هوا و اگر سنگ را از مکان خود برداریم و بلند کنیم احساس میکنیم که ثقیل است و مقاومت میکند
با کسی که بجا نگاه میدارد و اگر خیک را پر از هوا کنیم و در زیر آب نگاه داریم میبینیم که مقاومت میکند و میل
بالا دارد و در میان آب همه کاسه او را بالا نگاه میدارد آب بیرون نمیرود و دیگر این دلیل جزئی آید که بتقدیر تسلیم
دلیل بر احتیاج جاری نیست که مشاهده شده و مجرب کرده ایم اما در اجسام فلکیه جاری نیست و تفصیل کلام
اینست که ثابت شد که اجسام مشاهده خواه بسایط و خواه مرکبات بعضی میل بفوق و بعضی میل بتحت دارند
بر آنکه میل بمکان دارند و مرکز زمین تا منتهای مسافت مکان ارضیست و از انجا تا منتهای مسافت مکان آب
و از انجا تا منتهای مکان هواست و از انجا تا مقعر فلک قمر مکان نار است و بر این جماعت لازم میآید که هرگاه
فرض کنیم که اینجا که فرض کنیم ما هستیم تا مرکز زمین خالی باشد و هیچ چیز که مانع حرکت آب باشد در این میان
نبوده باشد اگر آب بیرون هم تا آن قدری که مکان زمین فرض کرده ایم نرود و در آن ثابت باشد و حرکت

تا مرکز نکند و این بحسب ظاهر مستبعد مینماید و محتمل است که گوئیم اینها جمیعا میخواهند آب بخاک دور کردن را
میخواهند که جهت سفل است و هوا و آتش محیط را اگر جهت علو است میخواهند و بر این احتمال بحث میآید
که مشاهده میشود که هرگاه حوضی را آب کنیم و بعد از آن سنگی در آن بیندازیم سنگ جای آبرا میگیرد
و آب از آنجائی که داشت بالا تر میآید و اگر سنگ را اول بیندازیم و بعد از آن آب باشد بجای خود
میماند و اگر هر دو طالب جهت سفل بودند بایستی فرقی میان این دو طالب نباشد و جواب آنکه ممکن است که
طلب سنگ جهت را اشد از طلب آب باشد کلام بنابر قول بمکان طبعی میگویند که جسم نمیتواند بی مکان
طبعی داشته باشد چه اگر دو مکان طبعی داشته باشد هرگاه قاسری او را در میان دو مکان مثلا نگاه داشت
و بعد از آن دفع قاسر شد خالی بطبع کرده باید که هیچ یک از این دو مکان نمیرود و یا بهر دو میرود و یا بیکی میرود
نمیرود بر احتمال اول لازم میآید که جسم خالی بطبع شده باشد و مکان طبعی نرود و بر احتمال دوم لازم میآید
که بدو سمت مختلف حرکت بالطبع نماید و بر احتمال سیم ترجیح بلا مرجح لازم میآید پس ظاهر شد که هر جسمی یک مکان
طبعی دارد و جسم یا بسیط است یا مرکب از اجسام مختلفة بالنوع و بسایط در یک طبقه عناصر چهارگانه
که آتش و هوا و آب و خاک است و مکانهای ایشان مذکور شد مکان مرکب ظاهر اینست که مکان او مکان اجزای غالب او باشد
و انا اینست که استاد المحققین ... کرده که مکان مرکب مکان جزء غالب است و احتمالات دیگر در این مسئله
هست که این رساله مقام ذکر آن نیست دوم آنکه خلا جایز است یا نه اینست که مکان موجود باشد و جسمی
در آن نبوده باشد مثلا حوضی باشد و آب و هوا و هیچ چیز دیگر در او نبوده باشد اکثر حکما اعتقاد دارند
جایز نیست و متکلمین دلیل حکما اینست که اگر خلا جایز باشد لازم میآید که حرکت با معاوق و حرکت بی معاوق مساوی باشد
و این محال است بیان این سخن اینکه هرگاه فرض کنیم که جسمی در خلا ... مسافتی را طی کند بعد از آن در

ترجیح بلا

که ملا باشد آن مقدار از حرکت که در شش ساعت بیست فرسخ را در نه باده از یک ساعت طی میکند چه جسمی
که در آن مسافت باشد مانع حرکت است پس باید که زمان حرکت در ملا زیاده از ساعت باشد
کنیم که دو ساعت باشد و شک نیست که هر چند آن ملا رقیق تر باشد معاوقه آن کمتر باشد زمان حرکت
کمتر خواهد بود پس اگر ملائی باشد که معاوقه آن نصف معاوقه ملاء اول بوده باشد زمان حرکت
که در آن ملا نصف زمان حرکت در ملاء اول خواهد بود پس باید که زمان حرکت درین ملا یک ساعت
باشد که این ملا که از معاوقه نیست حرکت در خلا نیز یک ساعت بود با آنکه معاوقه در اصل نداشت
ظاهر و مشهود است و بیان آنکه هر گاه فرض کردیم که زمان حرکت در خلا یک ساعت باشد و در ملاء غلیظ دو
یک ساعت آن را اول اصل حرکت و یک ساعت آن را معاوقه خواهد بود و هر گاه ملا دو رقیق تر بوده باشد
که معاوقه آن نصف معاوقه ملاء غلیظ بوده باشد لهذا آن را معاوقه باشد نصف خواهد شد پس زمان
حرکت در او یک ساعت و نیم خواهد بود نه یک ساعت و لازم نمی آید که حرکت با معاوق مثل حرکت بی معاوق باشد
کرده اند بر امکان خلا بلکه بر وقوع آن با آنکه هر گاه دو صفحه مستوی را از سطح با آهن که هیچ بلند
و پستی در آن نباشد بر روی یکدیگر بگذاریم شک نیست که تمام این صفحه با یکدیگر ملاقات
و یکدیگر هوائی در میان آن دو جسم نیست بعد از آنکه اینها را از یکدیگر جدا کنیم شک نیست که هیچ
نمیشود بلکه یک حصه دیگر جدا میشوند پس لازم می آید که در این خلائی بوده باشد چه هوا
نیست تا آنکه بالمره در میان بعضی از حرکت میشود و حرکت در زمان حادث میشود پس در
اول این زمان شک اهوا بوسط نرسیده و خلا خواهد بود و جواب نیست که دلیل حکما بر امتناع
در غایت ضعف است اما امارات مجوزه خلا تمسکند به آنکه وقوع عکس اگر محال نباشد در غایت [illegible]

و بعضی مثال از تجربه ذکر کنیم یکی آنکه هر گاه ظرفی را پر از آب کنیم و سر آن ظرف سوراخی داشته باشد و سر
آن سوراخی داشته باشد و ما سوراخ سر را محکم بگیریم و سوراخ زیر را باز کنیم آب بیرون نمیرود و اگر
سر باز باشد آب بیرون میرود و سبب ظاهر غیر از آن نیست که اگر آن سر باز باشد چون قدری آب بیرون رود با
[illegible] هوا داخل میشود و خلا لازم نمی آید اما اگر سر بسته باشد و آب بیرون رود خلا لازم می آید و دیگر آنکه
که سر شیشه تنگ باشد پر آب کنیم و چوب باریکی در [illegible] کنیم که سر آن چوب به اندرون باشد و منفذ را سد کنیم
که هوا داخل شود [illegible] آن چوب را بیرون کشیم شیشه میشکند و یا [illegible] داخل میشود
و در چشم سبب ظاهر همین است که چون چوب بیرون رود [illegible] هوا داخل شود خلا لازم می آید
اعلم و از مسائل ضروریه در علم طبیعی بیان حدوث اجسام است و ابطال آنچه حکما بر قدم آن میگویند و در
الهی که بیان حدوث عالم بالتمام خواهد شد حدوث اجسام ظاهر میگردد   و در تقسیم اجسام و بیان عملی
از احوال خاصه هر یک از اقسام و در آن چند فصل است   در تقسیم جسم جسم بعضی اعتبار بر دو قسم
یا علوی یا عنصری و عنصری یا بسیط است یا مرکب بسیط آنکه از چند مختلف الحقیقه فراهم نیامده باشد و مرکب آنکه
بر خلاف این باشد و مرکب نیز بر دو قسم است یا تام است یا غیر تام غیر تام آنکه صورت نوعیه جدا گانه حاصل
باشد بلکه [illegible] اجزای او [illegible] از هم متفرق شوند مانند گل که آب و خاک است [illegible] بخاری که از اجزای
هوائی و اجزای آبی ممتزج شده و تام آنکه بر خلاف این باشد مانند معادن و نبات و حیوان که اینها را [illegible]
ثلثه و اصول مرکبات نیز گویند   در عدد افلاک و کیفیت ترتیب اینها بدانکه اجسام فلکیه موافق تجربه
ارصاد [illegible] است [illegible] و [illegible] صریح است با آنکه عدد
هفت است [illegible] اینست که [illegible] زیاده از هفت [illegible] و بعضی از علما [illegible]

که هر چیز دیگر نمی کند و اما حادث واقع شده میان فلک هشتم و فلک نهم باشد و العلم عند الله تعالی و حکما
عدد افلاک را نه گفته اند که اول فلک اعلی است که حرکت شبانروزی از ان فلک است و از مشرق به مغرب
حرکت میکند   فلک البروج و کواکب ثابته در آن ثابت است و عدد کواکب ثابته را بعضی [illegible] بیشتر
کرده اند ... و بعضی هزار و ... بعد از آن فلک زحل است و بعد از آن فلک
مشتری و بعد از آن فلک مریخ ... فلک است و بعد از آن فلک شمس ... فلک است و بعد از آن
فلک زهره ... فلک است و بعد از آن فلک عطارد ... فلک است و بعد از آن فلک قمر ...
... افلاک است و حکما که ... افلاک ثابت نموده اند اکثر ... اصل است و بعضی ...
... میگویند ... بر فلک ... این میگویند ...
... عنصریات ... در عناصر بسیطه ...
... بعد از آن کره هوا است ...
و ... طبقه ... میکند   ... میشود
و ... طبقه ... طبقه ... دارد ...
بهم رسد   طبقه ... حاصل میشود   طبقه هوائیه ...
دیگر کره آب ... کره خاک ... طبقه ...
طبقه ... و آب ... چنانچه ...
زمین ظاهر میشود سیم طبقه ... است ...
کرده ... است

که مخصوص نوع است و تنها مخصوص بودن عناصر را در این جهان به دلیل عقلی نمی کنند بلکه باستقرا و تتبع و میگوئیم
ما اجزاء ... مشاهده نموده ایم و دیده ایم که مرکب از این عناصر است باعتبار آنکه تفریق و تحلیل آن
کرده ایم به اجزای خاکی و اجزای آبی ظاهر شد و بعضی ظاهر شد که اجزای هوائی و اجزای ناری اگرچه ظاهر نمی شود
اما حدس حکم میکند که ... بلکه در مرکب موجود باشد باعتبار آثاری که از آن مشاهده میشود و جمعی بغیر
از این چهار عنصر ندیده ایم که بسیط باشد و این چهار عنصر را که مشاهده نموده ایم یافتیم که مرکب از چیزی نیست از
این جهت گفتیم که عدد بسائط جهان است اما نمی گوئیم که بسیطی موجود نیست سوای اینها که ما مطلع بر آن نشده
باشیم و آن بسیط جزو هیچ مرکبی نبوده باشد یا جزو مرکبی بوده باشد که ما بر او مطلع نشده باشیم و این عناصر با انواع
مختلفه میباشند باعتبار آنکه صفات ... ملاحظه میکنیم با صفات دیگری ... اختلاف دارد که عقل
حکم میکند که ... نوع مختلف ... نوع جدا هستند ... قائل شده اند چنانکه
گذشت   چهارم در انقلاب عناصر بعضی بسوی بعضی بدانکه این عناصر بعضی به بعضی منقلب میشوند و معنی انقلاب
آنست که صورت نوعیه ... صورت نوعیه دیگر ... میشود اما انقلاب ... چنانچه
در ... مشاهده میشود ... حرکت ... بعد از ... حرکت ...
چشم احساس ... میکند ... بالا ... پس باید
که منقلب بهوا شده باشد و اما انقلاب هوا ... مشاهده میشود ...
... میشود ... و اما انقلاب ...
... بعد از ... آب ... ظاهر میشود ...
... باشد ... و اما انقلاب آب بهوا ... باشد ...

به آفتاب و آتش خشک شوند آبی که در تجاویف و فضاهاست منقلب بهوا میشوند و اما انقلاب آب بخاک ذکر
کرده‌اند که سنگ میشود مثل سنگ ... در بعضی بلاد و اما انقلاب ارض بآب ذکر نموده‌اند که ارباب حیل املاح را میگدازند
تا آب میشود و ظاهر است که این بجوهر منصف است و آماده قطع نمیکند بلکه انقلاب بعض مرکبات نیز بسیار شایع است
میگوئی که اینها مثل انقلاب نطفه که اول علقه میشود و بعد از آن علقه مضغه و بعد از آن مضغه عظم
و همچنین اگر متولدات ذی حیات از این باب است انقلاب بسیار ... آتش و دیگر در ... شعله میشود
و اگر ... منقلب باتش میشود و للبلی خاکستر ... و انقلاب آب بارض ... ملحی همچنین ... قدری ... که ...
شده منقلب بارض کرمی بده و انقلاب آب بهوا مشهود است که عرق از ... ظاهر میگردد و همچنین در
کره بعث میکنند ... و بخارات ... میشود که صاعد میکرده و ظاهر میگردد در بیان بعضی
مرکبات که ترکیبات ... مثل ابر و باران ... کائنات در تحت فلک قمر تا سطح ارض ... منعقد میکند
شده ... بذکر امور چند است انکه هوا بالطبع حار است ... ابتدا ... و ... است
لطافت ... مغایر است ... لطافت بسبب تاثیر حرارت جسم ... میشود و بسبب تاثیر ... میکند
میکند انکه آفتاب که جاهل ... و اگر میکند ... انعکاس شعاع اوست و شعاع اگر بجسم شفاف مثل هوا بر
برخورد نفوذ میکند و منعکس نمیشود و اگر ... میکند و اگر بجسم صیقلی مثل آینه برخورد ... منعکس میشود
و ... ... و اگر بجسمی برخورد که اجزای آن شفاف و اجزای دیگر آن داشته باشد ...
شفاف برخورد نفوذ میکند و ... اجزای غیر شفاف برخورد منعکس میکردد ... دلالت میکند
کرانعکاس ... تاثیری عظیم ... عکس آفتاب ... ظاهر ...
در آب ... که از ... عکس آن ... بود

انکه عکس آفتاب که از آینه و غیر آن جدا شود تا اندک مسافت احداث حرارت شدید مینماید
و بتدریج تاثیر او کم میشود تا بحدی که دیگر اثری از او محسوس نگردد پنجم انکه تخلخل حقیقی آنست
که مقدار جسم زیاد شود از انکه جسمی جسم بی آنکه چیزی از خارج داخل او شده باشد و تکاثف
عبارت از انست که مقدار جسم کم شود و چیزی از او کم نشده باشد و وقوع تخلخل و تکاثف مشاهد است
تجربه شده که شیشه را آب کنند و ... که آب تا کجای کردن او آمده بعد از آن شیشه را در آفتاب
آب بالا از آن نشان می‌آید و اگر در ... کنند آب پایین‌تر از آن نشان می‌آید و از این مثال ظاهر
که حرارت سبب تخلخل و برودت سبب تکاثف میشود و این معنی نیز ظاهر است که در تخلخل اجزای انفکاک باهم
آمیختن ... اجزای ... میشود چنانچه در آب ... ساهر ... که یخ بندد معلوم میشود
که پیش از یخ بستن اجزای ... بهم محکم پیوسته نشده اند و بعد از یخ بستن محکم پیوسته شده اند
و هر چند سرما شدیدتر باشد استحکام اجزا و پیوستگی آن قوی‌تر است و در زمین نیز مشاهد است
که در زمستان استحکام اجزای زمین بیشتر میشود که ... میشود ... فصول دیگر بیشتر است
و بعد از این مقدمات گوییم از زمین چنین که محسوس میشود بخار و دخان ... آسمان ... میشوند و
جسمی است مرکب از آب و هوا که اجزای آب و هوایی ریزه ریزه شده باهم مخلوط و ممتزج شده اند و طبیعت
... اجزای آب ... گرم شود میل ببالا میکند که کار حرارت تصعید است و اجزای
هوایی نیز بالطبع گرم ... نیز تحصیل نموده و چون ممتزج با اجزای آبی شده بنابر این میل اجزای
ببالا رفتن قوی میشود و مجموع آب و هوا که بخار است صاعد میگردد و دخان عبارت از اجزای ارضی
ارضی و اجزای ناریست که ریزه ریزه شده ... ممتزج شده و اجزای ارضی با امتزاج اجزای

وگاه جرارتی شود متصاعد میگردد و بخار چون متصاعد میشود و گاه هست که بسبب حرارتی که
دارد از طبقهٔ هوا میگذرد و بطبقهٔ زمهریر میرسد و سردی آن طبقه سبب تکاثف اجزای بخار و جمع شدن
آن هوا میگردد و جرم بخار است میشود و باین اعتبار اجزای آبی که در میان بخار است از آن جدا میشود
و اجزای آبی بجز حرارت عارضی ایشان بر طرف شود و برودت ذاتی غالب گردد و ثقیل شود و میل پائین نماید
پس اگر سرما شدید نباشد اجزای آبی با هم جمع شده قطره قطره نازل میشود و اگر سرما شدید باشد پیش از آنکه
اجزای آب جمع شوند و قطره شوند در آن اثر میکند و برف میشوند و اگر بعد از آنکه قطره جمع شود و نازل شود
سرمای شدیدی بخورد آن قطره منجمد میشود و تگرگ میگردد و گاه هست که بخار [illegible] متصاعد شود
هنوز از کرهٔ بخار نگذشته باشد که در محلی از زمین جدا شده باشد اندک سردی باو از خارج برسد تا اجزای
آبی حرارت عارضی ایشان بر طرف شود و برودت اصلی غالب شود و میل پائین نماید و باران حاصل شود
بدون آنکه بخار بلند شده باشد و چون [illegible] مشاهده نموده اند و سبب رعد و برق چنین
گویند که چون بخار بکرهٔ زمهریر رسیده تنگ شود گاه هست که اجزای دخانی در او هست و بعد از میل — آن اجزا مع
بالا دارند و حرارت آن بر طرف نشده پس هر گاه خواهند بالا روند اجزای ابر مانع ایشان شود پس ابر را بشکافند
روند و در این شکافتن صدائی بهم رسد و آن را رعد گویند و گاه هست که [illegible] حرکت با اعتبار
بر هم خوردن بعضی اجزای دخانی بعضی آتشی بهم رسد و این تجربه شده که بسبب حرکت کردن [illegible]
و همچنین تجربه شده که بسبب ساییدن بعضی اجسام [illegible] آتشی حاصل میشود چنانچه در
[illegible] مشاهده میشود و هر گاه بسبب حرکت [illegible] شدن اجزای آتشی بهم رسد اگر اجزای
لطیفه و دخانی باشد با اجزای [illegible] در آن باشد چنانچه در بعضی [illegible] مشاهده میشود

با اجزای کبریتی آن اجزا مشتعل میشود و چون کم باشد یا لطیف باشد زود خاموش میگردد و آنرا
برق گویند و سبب [illegible] اجزای لطیفه [illegible] برق و [illegible] آن حاصل میشود و اگر
اجزای دخانی لطیفه و کثیفه هر دو دارا بوده باشد ممکنست که باعتبار اجزای کثیفه سوختن آن امتداد پیدا
کند و [illegible] بزمین رسد و همچنین ممکنست که اجزای کثیفه و لطیفه تا زمین متصل بوده و بتدریج
مشتعل گشته بزمین برسد و آنرا صاعقه گویند و در صورت اول چون اجزای کثیفه ثقل بالذات
دارد [illegible] بهر چیزی که بر خورد میشکند و چون اجزای نار [illegible] مشتعلات بجزها
بر خورده میسوزانند و [illegible] آنکه برسد نفوذ
[illegible] میسوزانند و [illegible] بر خورده [illegible]
مگر [illegible] و استخوان و گوشت [illegible] و پوست [illegible] بحال خود مانده و بعضی چیزها را
میگویند که سوزانیده [illegible] است که جسمی که باو بر خورد [illegible] باشد
باشد [illegible] آتش [illegible] اجزای او [illegible] میسوزانند و احتمال هم دارد که گوئیم که بعضی آتشها
بعضی چیزها را میسوزانند و بعضی را نمیسوزانند [illegible] — کلام در شهب
[illegible] حکما میگویند که هر گاه اجزای دخانی متصاعد گردد و از کرهٔ زمهریر میگذرد و بطبقهٔ چهارم هوا برسد
حرارتی که در آن [illegible] آتش بهم رسیده [illegible] مشتعل گردد
پس اگر ماده دخان [illegible] متصل و کشیده باشد [illegible] سوخته شود [illegible] سوخته شد
[illegible] مشاهده میشود
[illegible] نظری [illegible] مشتعل شده [illegible] و آنرا شهاب گویند

واگر ماده دخانی که آتشی داشته باشد زود در هوا منطفی شود و خاموش شود بلکه گاه باشد که چندین ماه بماند چنانچه
خود مشاهده نموده ایم و از سابقین نیز نقل شده و این اجزای دخانی که فراهم آمده بر صورتی که مذکور شد گردد
بآن اسم نامیده شود و اگر بصورت نیزه باشد آنرا نیزک گویند و اگر بصورت عمود باشد عمود و اگر مجموع جمع باشد
و از او شعلها جدا شود بر مثال آنکه چند در از و افشان باشد مجتمع متصل باشد اگر آن شعلها از جانب سر آن
بود مبادا ذو ذوائب گویند یعنی صاحب گیسو چه تشبیه آن بگیسو میکنند و اگر از جانب دنبال آن باشد آنرا ذوذنب
یعنی صاحب دم چه تشبیه آن بچیزی که دم داشته باشد نموده اند   انچه مذکور شد کلام حکما بود
و خیال ایشان هر بعضی از آن ست چنانچه بعضی تعلیل کرده اند که سبب این امور بالجمله همین امور مذکوره باشد
و غیر آن نسبت ندانسته باشد خود نیز دعوی حصر در این باب نکرده و آنچه از بان قرانی و احادیث ظاهر میشود
اسباب غیر از این اسباب تتبع اوست و باید باو اعتقاد نمود اگرچه بعضی از آن از بانی احادیث ممکن است که
بر بعضی از این امور منطبق نمود و این نیز ممکن است که گوییم آن اسباب مذکوره در احادیث سبب است و اهتمام
چه حصر در اسباب مذکوره از بیان احادیث نمیآید و تفصیل کلام در این مختصر خروج از مقصود است والله اعلم
در ذکر موالید و کیفیت مزاج چنانکه گذشت جسم عنصری بر دو قسم است بسیط و مرکب و بسایط
مذکور که بعینها آتش و هوا و آب و خاک و مرکب منحصر بر معدنیات و نبات و اصول آن موالید ثلاثه است که جماد
و حیوانات و انعقاد این عناصر در امتزاج انها با هم از خواص ... هر یک از آنها کیفیتی دارد که یکی را
گویند فاعلی و یکی منفعلی آتش کیفیت فاعله آن حرارت است و کیفیت منفعله آن یبوست و هوا کیفیت فاعله حرارت
و کیفیت منفعله رطوبت و آب کیفیت فاعله برودت و کیفیت منفعله رطوبت و خاک کیفیت فاعله برودت
و کیفیت منفعله یبوست و این عناصر که با یکدیگر ممزوج شوند هر یک بالجزای اصغار ریزه ریزه شوند و اجزای

هر یک

هر یک با اجزای ریزه دیگری مختلط گردد و هیچ یک این کیفیت حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بهم رسانند
و آن کیفیت را مزاج میگویند مثلا مشاهده میشود که هرگاه خاک گرم در آب سرد بریزیم و بسیار بهم زنیم خاک گرمی
اول که باقی مانده همچنین آب سردی اول چه قدر که ازین ... اجزای آب همان قدر که گرم است کیفیت مزاج
عرض ... در هر مزاج لایق صورتی است ... نفوس و مرجع البلوغات ... افاضه
برآن فایض میگردد و هر مزاج از موجودات نیز عرض دارد که اگر از آن بگذرد آن نوع فاسد میشود مثلا
نوع انسان اگر بسیار حرارات ... زیاده برآنکه مناسب مزاج انسانیت و اگر حادثه بدن آن گردد
فاسد میگردد و همچنین در جانب برودت و هر یک نسبت باشخاص هر یک حالت بوده باشد چه هر شخص از
انسان مزاجی دارد که حرارت را اگر زیاده شود تا قدری چنان که مزاج فاسد نشود و شخص باطل اثر
ثلثه که بکند شخص باقیماند و همچنین در سایر کیفیات و مزاج هر چند باعتدال اقرب باشد بدن
کبر او قابض شود و کامل باشد و غایت اعتدال نوعی او آنست که لایق فیض انسانی شود و عدد امزجه حصر
ندارد چه مشاهده میشود که هر نوعی از موالید ثلاثه مزاجی علیحده دارند و عدد انواع را علام الغیوب
بهدانند و بخبر داده علی ... انضباطی نسبت ... کلیات امزجه ... چه کیفیات چنانچه ذکر
شد چهار است و متزج باد و کیفیات در حد اعتدال است یعنی ... اجزای بارده مثل گرم اجزای حاره
او باشد ... مثل ... باشد آنرا معتدل گویند ... اعتدال ...
و آنکه از اعتدال بیرون رود یا در یک کیفیت بیرون رفته یا در دو کیفیت چه ممکن است که هم در حرارت
در برودت تا اعتدال بیرون رود و همچنین ممکن است که هم در یبوست هم در رطوبت از اعتدال
بیرون رود پس هشت قسم باقی ماند   اگر حرارت غالب باشد و رطوبت و یبوست بحد اعتدال باشد

انکه برودت غالب باشد باعتدال در رطوبت و یبوست   غلبه رطوبت باعتدال
در حرارت و برودت   غلبه یبوست باعتدال مذکور   غلبه حرارت و رطوبت   غلبه حرارت
و یبوست   غلبه برودت و رطوبت   غلبه برودت و یبوست و بعضی گویند که معتدل حقیقی وجود
ندارد چه اعم از جمیع موجودات است معتدل بمعنی دیگر دارد و آن معنی آنست که چیزی لایق باین
نوع بود و کمال نوع در او یابد و داده شده باشد و این را معتدل طبی گویند و معتدل باین معنی را
انکار وجودش نمیکنند و قائل بوجود آن هستند   در بیان آنکه در موالید صورت عناصر
باقیست یا نه اما مذکور شد که عناصر هر یک صورت نوعیه دارند و موالید مرکب از عناصر اند و باعتبار
مزاجی که حاصل شده صورتی که لایق او بوده بر او فایض شده و بدین سبب که عقل در بسایط حکم میکرد
که هر یک نوع علیحده است و صورت نوعیه علیحده دارد در موالید هم حکم میکند که آهن و طلا مرکبات
نوع علیحده است و هر یک صورت نوعیه علیحده دارد و لیکن کلام در اینست که آیا در موالید چهار
عنصر که اجزا بوده اند باقی هستند و این اجزا که با هم ممتزج شده اند در اجزای نادیه صورت ناری
و در اجزای هوائیه صورت هوائی باقیست همچنین در هر عنصری یا آنکه صورت عنصری آنها برطرف میشود
و صورت نوعیه دیگر از موالید بر او فایض میشود مذهب حکما اولست و دلیل واضح بر این مسئله اقامه
نکرده اند و چند که ذکر میکنند افاده ظنی ببقا صور عناصر میکند و شیخ در شفا احتمال داده که مذهب ثانی
حق باشد و فکر کرده که در قرون ماضیه ما بعضی بر مذهب ثانی قائل بوده اند که صور عناصر از مرکبات زایل است و عدم بقا صور در
موالید مختار اثبات کرده مذکور شد سه گانه معدن و نبات و حیوان و در هر معدن صورت نوعیه فایض میشود
که حفظ ترکیب میکند و خواص و آثار آن بر آن مترتب میشود و فکر آثار و فواید آن در این رساله وجهی ندارد نبات رجوع کرد

امری که نفس

امری که نفس میشود مثل آنکه ریشه اش فرو میرود و بعضی چیزها از بیرون میکشد و آن عبارتست بکلی از تغذیه و یکی تنمیه
و یکی تولید مثل نطفه که بر غالب میشود و در نشو و نما میکند و این بخود است که اجزای غذائی را داخل بدن میکند میشود
و بعد از کامل شدن تخمی حاصل میشود که آن تخم را که بکارند مثل آن نبات از او حاصل میگردد و این امر که نبات
از معدن با آن عناصر بوده و این سه خاصیت را داشت نفس میگوئیم و معدن حیوان غیر انسان چیزی که منافع نفس میشود
این خواص را دارد با اضافه دو امر دیگر یکی آنکه شعور دارد و دوم آنکه چیزها را حس میکند و دیگر آنکه حرکت ارادیه دارد و حرکت باختیار
و بعضی از علما در نبات نیز شعور و حرکت ارادی تصور کرده اند و شاهد این است که چون درخت بزرگ میشود و اگر
مثل آنکه ریشه درخت در زمین بجای میرسد که آب و غذا بیشتر دارد و میل میکند باین سبب بیشتر میکند و مثل آنکه
بلوطی که مانع حرکتش باشد ریشه ها گرد آن میگردد و بعضی که اهل هند دیده شده که با صرفه و سایه و روشنائی
هم از برای نبات ثابت میدانند و در هر قطعه برشیله که کاشته میشود در دالان درخت سایه آن باشد بعکس رشد حیوان میکند
و در دالانی که از طرف انواع موجودات بعضی ناقص شده که در دالان طرف ازکیب کمال است و این مسئله ظاهر نموده و باید
دانست که غرض از اهم مطالب علم طبیعی دانستن احوال انسانست و اما حکما و متکلمین اشرف موالید است
و با اعتقاد اهل حق اشرف انواع موجودات است و دانستن اوصاف او باعث میشود بجهت الطلب که اشرف الغرایب است
و در حدیث مشهور که از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه نقل شده که من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی هر که نفس خود را
شناخت پس خدای خود را شناخته و غیر آن از ادله شاهد است بر مناسب آنست که احوال انسان را ذکر کنیم
تا در این مقام احاطه بحیوان و نبات و ترکیب ماشاء الله باشد و هر انسانی مختص او بوده باید ذکر شود   در بیان حقیقت انسان
اقوال در این مسئله بسیار است و بعضی مشهور و بعضی غیر مشهور و در حقیقت انسان این جهت یکی بعضی
اقوال که اکتفا میشود و مثل آنکه انسان در بدن نفس هست محسوس و ماسه متکلمین انسان را عبارت از همین بدن میدانند

و بعضی از ایشان عبارتند از اجزای اصلیه بدن اند که از منی متکون و حاصل شده و بعضی عبارتند از
جرمی میدانند که در بدن سارینست که روح حیوانیست با غیر آن و بعضی عبارتست از جوهر مجرد میدانند که
بدن تدبیر کند از بابت تعلقی که پادشاه مملکت خود دارد و آن جوهر در وجود خود احتیاج به بدن ندارد
که خواهد یکبد بدون الالات و قوای بدنی میتواند بود و این قول حکما و بعضی از محققین متکلمین است
این جماعت قول اکتفا میشود و از ابطال بعضی از این اقوال ابطال اقوال دیگر منکوره نیز ظاهر میشود اما
اول که گفتیم بدن بر یک حال باقی نیست کم و زیاد میشود و تغیرها بخود میابد نیست در او تغیر پیدا شده و
اعضا مختلف قطع میشود و باطل میگردد و تغیرها بخود میابد نیست پس اگر نفس انسان عبارت از این بودی باید
متبدل شود و بر حال بعضی از اعضا بعضی از او تحلیل شده باشد و این دلیل ابطال دلالت میکند بر انکه
عبارت از بدن نیست دلالت دارد بر انکه اعضا اصلیه نیز نیست چه اعضا اصلیه که از منی متولد شده در
اعضا انسانست و اختصاص بعضو ندارد بلکه قدری در هر قدری هست بلکه در هر عضوی
از اعضا قدری از اجزا اصلیه هست پس وقتی که دست کسی را قطع یا آفتی بهم رسد که دست بر طرف شود
قدری از اجزا اصلیه نیز ناقص خواهد بود پس چنانکه بدن ناقص شده اجزای اصلیه نیز ناقص شده و نقصان
بنفس نرسیده پس نفس اجزا اصلیه هم نبوده باشد دلیل دیگر انکه آدمی علم بوجود دارد و این علم را
اتفاقا بوجود دارد و امری دیگر بسیار هست چه هر چه را فرض کنی کسب است الّا نفس علم بوجود مقدم بر او
اگر فرض کنی که شخصی اول علم بالفعل بهم رساند و بعد از آن علم بوجود بهم رساند در وقتی که الفت او در آن شکر
و عضو خود را ادراک نموده بود اگر از او سوال کنید که الفت ادراک نموده البته میگفت که من ادراک
ام و همین گفتن من اشاره بوجود بود و مستلزم ادراک خود بود پس معلوم شد که در دانستن خود محتاج

الف بود و همچنین علم بوجود را از دیدن و از ملاحظه کردن عضو آن تحصیل نموده چه مثل این اشتقاق
گوئیم که اگر از شخصی پرسند که نگاه دارنده خود خواهد گفت که من نگاه کرده ام پس ظاهر شد که علم بوجود چنین نیست
بچیزی دیگر باشد بدن و امثال آن بهم رسیده و علم بدیدن یا اجزا اصلیه یا غیر مستند در بدن و غیر آن با
بچیزی بهم رسیده باب و جنس و امثال آن بهم رسیده پس نفس اینها نخواهد بود دیگر انکه آدمی هر گز از خود
غافل نیست و همیشه علم بوجود دارد و از این امور غافل میشود بنابراین معنی انکه اگر فرض کنیم که شخصی در ابتدای خلقت
مخلوق شود که چشم مثلا نداشته باشد که ببیند و اعضای او بیکدیگر نرسد و دست او اعضای کند و هوا مجاور
ملایم بدن او بوده باشد و مختلف نشود و همچنین بچیزی فرض کنیم که سایر حواس ظاهری و باطنی او ادراک
نکند و این حالت علم بوجود دارد و علم ببدن و اجزای بدن و امثال آن در بدن ندارد پس نفس غیر اینها باشد
در کتب شفا گفته که هر کس گوید که در چنین فرض ادمی از خود غافل است و از وجود خود نیست این گفتن از دلیل
او سود ندارد بلکه معنی با انقدر که شعور داشته که مقابل آن نیست که او بر آن برهان گفته شود یا از روی عناد انکار
بکند دیگر که بعضی علما ابطال اقوال سایر اعلام بیدا اند بنابراین موقوف بر ذکر چند مقدمات
یکی انکه نفس ناطقه علم بامور کلیه دارد و بعد این حقایق نیست دیگر انکه معانی کلیه و منع حاصل شکل خاص و غیر آن
از امور لازمه ماده ندارند مثل انسان کلی را که ما تصور کنیم با و شکل خاص و قدر خاص و مقدار خاص ملحوظ
چه اگر چه داشته شکل خاص یا غیر آن ملحوظ بوده باشد بچیزی مثلا آن شکل باندازه صادق نخواهد و این مقدمه
حقست دیگر انکه علم باشیا با انکه بر نحو موجود که معلوم با اعتبار وجود ذهنی در نفس یا در قوای نفس حاصل
تحقیق این در بحث وجود ذهنی در الهی خواهد شد دیگر انکه علمی که منقسم شود انچه در آن مرتسم شده
منقسم خواهد شد و این مسئله در بحث اعراض خواهد آمد و بعد از تمهید این مقدمات گوئیم که اگر نفس مجرد نباشد

بدن بنا ما دیگر باشد قابل قسمت نخواهد بود چنانچه در بطلان جزء لا یتجزی گذشت پس باید که باقضا

او معنی کلی که ادراک کرده منقسم شود و معنی کلی قابل قسمت نیست چنانچه او که بر این دلیل می آید بر دو مقدمه

وارد دیگر بر این معنی در کتب مذکور مشهور است و جواب نیز که اگر چه این دلیل که ذکر شد و غیر آن نمود و اثبات

[illegible] تا از مجموع اینها دلایل و احادیث جزم حاصل می شود که نفس عبارت از این بدن نیست و همچنین

اصلیه و سایر هوا نیز بدنی نیست بعد از مردن و خراب شدن بدن باقیست چون مسئله عظیم

ذکر بعضی از آیات و احادیث نیز و لیست قال الله تعالی و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء

عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا خوف علیهم و لا

هم یحزنون یعنی [illegible] آنانی که کشته شده اند در راه خدا [illegible] مرده [illegible] بلکه

ایشان زنده اند نزد پروردگار ایشان [illegible] شاد اند [illegible] ایشان

پروردگار ایشان [illegible] بایشان ملحق نشده اند [illegible]

ایشان [illegible] خوف [illegible] و این آیه [illegible]

[illegible] شادی [illegible] بحال [illegible]

[illegible] یا ایتها النفس المطمئنة

ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی [illegible] و در ذکر بعضی از احکامی که از برای نفس ثابت شده [illegible]

اول آنکه نفس حادث است و بعضی حکما در این مسئله مخالفت نموده اند و [illegible] حدوث نفس [illegible]

الهی که [illegible] حدوث عالم خواهد شد [illegible] ثانی آنکه حدوث [illegible] و در چه وقت حکما

قایلند بانکه حدوث نفس [illegible] بعد حدوث بدن است یعنی [illegible] چون بدن بهم رسید قابلیت و استعداد آن بهم

که نفس برای او فایض کرده و نفس که از او باشد [illegible] مجرد بشود و مذهب [illegible] خلاف اینست و احادیث بسیار

دلالت دارد بر اینکه خلق نفس قبل از تعلق ببدن آن شده و این احادیث ظاهر الدلالة است بر اینکه نفس مغایر بدن

و عارض بر بدن نیست ثالث آنکه نفس [illegible] بعد [illegible] یا آنکه هر نفس

بدن تعلق [illegible] بدن [illegible] تعلق [illegible]

مسئله [illegible] حکما هند و غیر ایشان [illegible] قایلند بانکه نفس بعد از خراب بدن تعلق

دیگر [illegible] تناسخ خوانند [illegible] تعلق [illegible] شود

مسخ خوانند [illegible] بطلان تناسخ [illegible] بدن دیگر [illegible]

اول [illegible] دلیل [illegible] احادیث اجماع اهل اسلام

[illegible] تکلیف نفس [illegible]

اسلام [illegible] اهل بیت علیهم السلام [illegible] نفس [illegible] بدن [illegible]

بلکه [illegible] بدن [illegible] رابع آنکه نفس بعد از خراب بدن

[illegible] موافق اهل اسلام [illegible] ذکر شد [illegible] ظاهر کردید در ذکر قوای نفس

که تمام نفس [illegible] قوت [illegible] در بیان [illegible]

[illegible] حواس ظاهره [illegible] حواس باطنه در بیان حواس ظاهره

از آن [illegible] اجزای بدن [illegible]

[illegible]

[illegible]

و مثل موشی که چشم ندارد و او را خلد نام است و میگویند این دو را از حواس خمس غیر از لمس قوتی نیست
و وجه این آنست که چون ابتدای تألیف ابدان از اجزای عنصری چند که منکسر شده اند بکیفیت فراهم و اگر با
باو برسد تاثیر با وی میکند بنحوی که اعتدالی که با اعضا حاصل است باطل گرداند و همچنین اجسام در طبیعت با
و همچنین چیزها که بدن را پاره سازد بغیر آنکه ضرر رسیدن ببر ساند و بنا بر این بدن محتاج خواهد بود
خبردار از آنچه باو برسد بوجه باشد و این قوت لامسه حاصل می آید پس وجود او در حیوان ضرور بود تا این
جنس انفع حواس است و از این جهت است که او در تمام بدن منتشر باشد مگر آنچه حادث در اوساط نباشد مثل
استخوان و ناخن و از اعضای حساسه دارد جگر و سپرز و کلیه را میگویند که حس لمس ندارد و مرتبه داشتن این
قوت لامسه را اول مرتبه حیوانیت انگارند بودن و نبودن حیات آنها مرهون بودن بدن بر سید اما اول دماغ
لکن آنچه ملاقی بدن نیست حکم او دارد و آنچه ملموسات است بدفع اذیت و بر وجود آنکه از خارج باو رسد او را اگر — بلمس ع
میکند مثل سایر اجسام و بعد از آنکه او کم بهار رسد اعضای لامسه خبردار میشود و احتیاج به لمس داشتن
دارد و او استخوان که جهت آنکه او سخونت بد نیست و عصب ساده در حرکت ضرر برو میخورد و اما جگر باعتبار آنکه جوف
سفر است و سپرز الذی و کلیه که خارج و کلیه و طحال مستغنی از اطلاع اند و بر اعتبار نفس همیشه در حرکت
اگر اینها قوت لمس پیدا کنند چون همیشه در تمام اجسام بود   حس ذوق است و مناط آن قوتیست که پهن شده در عصبی
که بر سطح ظاهر زبان پهن شده و هر گاه لعاب دهن با آن کیفیت مطعوم را از شیرینی و تلخی و غیر آن بهم رساند و رسانیده فقط
زبان نفوذ کند و بان عصب رسد او را آن بشناسد و این قوت نافع به لمس است باعتبار آنکه غذا را و دیگر ضعی
باشد یا ضرر رساند و ممدکات آن کیفیت امدنقرار است که ذکرش خواهد آمد   حس شامه است و مناط آن قوتی ثابت
که ملاقی شده در دو گوشت پاره که بشکل سر پستان در مقدم دماغ برآمده و زیاد شده همچنان که بالوعات دو کیفیت

ادراک

ادراک آن با این بخورات که هوا باعتبار لطافت با صاحب بوی غایب و بوصول هوا آن در گوشت
پاره ها ادراک آن میکرد و نفع آن در بدن باعتبار آنست که از رواحی که در بدن رسانیدند بعضی بو ها قوت سیابند
و از بعضی ضرر رسند باو پیداست که نافع و مضر احساس شود   حس بصر است که باو چیزها دیده میشود
و آن قوتیست که خود ثم اورا ایجاد کرده و در روحی که در عصبین مجوفین است چنانچه که مذکور شد و از میان
دماغ دو پی مجوف رسته یکی از جانب راست و یکی از جانب چپ و آنکه از جانب راست رسته بجانب چپ می‌آید
و دیگری بعکس آن تا آنکه هر دو ملاقی شده بنحوی که مجوف هر دو یکی میشود بعد از تلاقی باز از یکدیگر
جدا میشوند و آنکه از جانب راست آمده بسوی چشم راست میرود و آنکه از جانب چپ آمده بسوی چشم چپ والتجاء
که آن پیها بهم رسیده مجمع النورین میگویند و در جوف این عصبین روحیست که عبارت از هوا نفسانی
بخار و این قوت در آن روح غالب شده این روح در تردد است بسوی مردمک می آید و ... میکرد وکلام
در کیفیت صدور ابصار و شرایط آن بتفصیل خواهد مذکور شد   حس سمع است و مناط آن قوتیست
که ملاقی شده در عصبی که پهن شده در باطن سوراخ گوش و کیفیت ادراک چنین است که باید جسمی از جسمی
جدا شود بعنف یا جسمی بجسمی برسد بعنف که ضرر آنها واقع شود که بمعنی کوفتن است میکند و ضرب از نقود
بقرع که بمعنی کوفتن است نمایند و در فرق آنکه بین قالع و مقلوع مسافت و ... ضرر بوده باشد و همچنین میان
قارع و مقروع هم چیز محصور است که اگر مشغول از نیافتن بخیند بر دارند هم صدا لازم دارد و همچنین اگر برهوا
نیم صدا نکند پس باید که اینها معاضد بوده باشند و باعتبار این معاضد هوا کیفیت خاصی بهم رساند
و هوا تجاور آن هوا بهم برساند تا آن هوا که بگوش برسد حس سمع ادراک میکند و حق اینست که عقل از ضبط
تعبیر این عاجز است و بعضی پیدا اند که اگر چیزی بچیزی برخورد یا از چیزی جدا کند و صدا مخیر دارند همه

بدانکه تموج هوا دخل دارد چه گاه از دور دیده میشود که بالای زمین بخار [illegible] بعد از دیر بلند می‌شود

صدا شنیده میگردد و اگر باد با صدا موافق باشد که آنجا شنیده میشود و باشد که از دور صدای [illegible] شنیده میشود

و اگر مخالف باشد دیرتر شنیده میشود و باشد که هرگز شنیده نشود و اما [illegible] میان این که بیابانها [illegible] شود

کوفتن پاک کنند چرا صدا این وضع ظاهر میشود عقل را بان امر شبهه میکند که نزدیک [illegible] میباشد

سمع در معاملات و مشارکات و کتب کلام ظاهر و هویدا است   در کیفیت ابصار در این مسئله سه قول است

یکی آنکه ابصار بخروج شعاع است یعنی از چشم شعاعی بیرون می‌رود بطریق مخروطی شکل که قاعده آن مخروط

بر صفحه مبصر است و هرگاه آن بر مرئی واقع شده ملاقی آن شعاع بر جسم صیقلی افتد مانند آینه منعکس

بجسمی دیگر [illegible] آن جسم دیده میشود و تفصیل شرایطی که در کتب ذکر کرده اند و این مذهب [illegible] است قول

دیگر آنکه صورت مرئی در صفحه [illegible] رسم میشود چنانچه در آینه صورت [illegible] رسم میشود و اگر در مقابل

صیقلی بوده باشد صورت [illegible] جسم صیقلی منطبع میشود [illegible] آن جسم صورت در صفحه منطبع

و این قول اطبا و طبیعیین است قول دیگر آنکه شعاع بصر [illegible] حاصل میشود که بان [illegible]

[illegible] میشود و آن سبب دیدن میشود و دلیل قول اول آنکه هرگاه مسافت [illegible] مرئی شفاف باشد

مانع نفوذ شعاع نباشد دیده میشود و اگر مانع نفوذ شعاع باشد دیده نمیشود پس باید که [illegible]

باشد و دلیل طبیعیین آنکه هرگاه کسی نظر بسوی [illegible] بسیار کند و بعد از آن چشم را [illegible] صورت

[illegible] مشاهده است و در این وقت چون چشم [illegible] شعاعی [illegible] بیرون نمیرود پس باید که باعتبار

باشد که صورت در او نقش گرفته باقی مانده است و همچنین اگر رنگی [illegible] نظر کنیم و بعد از آن

برنگی دیگر مثل سبزی نظر کنیم این سبزی خالص [illegible] ملکه [illegible] دیده میشود و در چشم [illegible]

بود که صورت سرخی در چشم نقش گرفته و صورت سبزی هم رسیده و باهم مخلوط میشوند در دلیل بر بطلان

قول بخروج شعاع میگویند که شعاع اگر از چشم برآید یا عرض است یا جوهر و عرض نمیتواند [illegible] پس لازم

که جوهر و هر ساعت از چشم آدمی [illegible] جسم برآید که [illegible] عالم [illegible] و هیچ نقصان [illegible] باشد

ابطال قول ثالث دلیل گفته اند که اگر بصر باعتبار دیدن نور بهم رسیده باید که در وقتی که چندین کس او

نگاه کنند نور شان بیشتر شود و [illegible] ظاهر است که چنین نیست [illegible] والحد این مسئله قول بشعاع است

تجربه معلوم شده که دیدن از اوضاع شعاع است چه هر جا که برابر دیده میشود و چه در جا که میتوان

انعکاس باشد و از تکرار این [illegible] جزم حاصل میشود که باعتبار شعاع باشد و جواب دلیل که بر ابطال

[illegible] میگویند آنست که این دلیل در شعاع [illegible] سایر [illegible] مثل شمع و چراغ و غیر آن جاری است [illegible] شعاع

در آینه ها میتوان نمود چه باعتبار انعکاس و تاثیر عکس آفتاب و غیر آن [illegible] معلوم [illegible] شعاع

و حقیقت شعاع معلوم نیست که جوهر است که [illegible] هر چند که [illegible] مستبعد باشد و ما این [illegible]

میشود با غیر آن هیچ معلوم نیست والعلم عند الله   در شرایط ابصار در [illegible] ابصار شرایطی چند هست

شرایط مختلف اند بعضی از آن بحو شرطند که محال است بدون شرط ابصار متحقق شود و بعضی با [illegible] شرطند که

عادت بدون آنها ابصار نمیشود اما بسبیل [illegible] خرق عادت بدون آن نیکو [illegible] متحقق شود و بعضی [illegible]

شرط ابصار اکثر نوع آنست اما شرایط اول یکی آنست که مبصر موجود باشد چه اگر در خارج معلوم باشد

هر چند که در ذهن موجود باشد دیده نمیشود دوم آنست که مبصر مقابل باشد یا در حکم مقابل

[illegible] آنست که مبصر [illegible] باشد که برابر دیده واقع شود یا [illegible] از حکم مقابل آنست که مثل عرضی

[illegible] که آن جسم برابر باشد مثل [illegible] باشد که [illegible] آفتاب و سایر اجسام صیقلی دیده میشود در [illegible]

[illegible]

انکه آنچه جایز الرویه باشد و مثل جزو موی بوده و وجه شرط بودن این امر آنست که ابصار چنانچه مذکور شد
بخروج شعاعست یا بانطباع یا وقوع فوری از بصر بر مرئی پس هرگاه امری حایل آن نباشد که خطوط بر آن
اصول شعاع در بصر منطبع شود یا نور از بصر در او بیفتد محقق نشود و ثبت محالست و اگر فرض شود آن شی ظاهر
معلوم کرده آن علم روشن نخواهد بود پس امری که موجود خارجی باشد قابلیت آن نیست امری که منکشف شود
همچنین هرگاه مثل جزو و بود جزو موی در نشو بوده باشد قابلیت این امور ندارد و هرگاه وضع او با شخص نحوی باشد
که این امور نتوانند محقق شد دیدن محال خواهد بود و این معنی از بدیهیات است و از این ظاهر شد که دیدن
محال است هر چند در فضا چیزی نیست که قابل وقوع شعاع جسمیت بعضی از اعراض جسم بود اگر هر دو
انعکاس جسم بوده باشد قابل وقوع شعاع مثل آن نیست مثل الشاء میشود که کسی بگوید که کدام جهت واقع شده
واشاعه که ملاحظه میشود باجام بعد است و مجرد بعد است از غرض ایشان بیند کل اعضا پیش نشو اند بعضا
که ملاحظه میشود باجام بعد است از این جهت است که معاد اتحاد و تجسم جسد و این عقیده مروج از ملت اسلام
مخالف براهین شامل است مخالف حکمت الهیه است اما شرط همه این نیکوست که آن ابصار را از دو بنا باطن
عادت عالست که کسی که در شب بتاب چیزی را که در مقر نزدیک باشد مشاهده کند شرط دیگر انکه مرئی در غایت کوچکی
نباشد این دو شرط در اشخاص و اشخاص مرئی مختلف میشود چه مشاهدات که بعضی مردم که بصر ایشان قوی است
از راه دور چیزی می بینند که بعضی که بصر ایشان ضعیف باشد نمیتوانند دید و همچنین مرئی اگر بزرگ باشد مثل جبال از بعید
فرسخ راه دیده میشود و اگر مثل ارزن باشد در مسافت اکثر از این دیده نمیشود و همچنین مردم چیزها که
در غایت صغر را می بینند و بعضی نمیتوانند دید شرط دیگر انکه در غایت لطافت نباشد چه اگر چیزی در غایت
باشد تر دیک باشد نتوان دید شرط دیگر انکه جسم کثیفی که مانع از وصول شعاع بصر باشد در میان حایل نباشد

چه مشاهدات

چه مشاهدات است که هرگاه حایل بوده باشد دیده نمیتوانند شد و این شروط ثلاثه مجملا مذکور شد
اما محال آنکه بدون اینها بی سبب خرق عادت مخصوص دیده شود چنانچه منقولست که حضرت پیغمبر
در مدینه حضرت فرمود بعضی بعدا در بلاد شام را دیده و حضرت و امثال آن تا آنکه آنکه یکی از ...
شاهوا مرئی که از این نمیتوانند دید بلکه باید که مرئی کثیف باشد که شعاع در او باز ماند و تفصیل این
که مرئی کثیف است بنحوی که شعاع در او نفوذ نمیکند و این خود دیده نمیشود و مانع دیدن ما خلف خود
یا لطیف است بنحوی که شعاع در او نفوذ میکند و این بر دو قسمست یکی آنکه در غایت لطافت نباشد
مرئی که هوا و مانند آن مرتبه شیشه دیگر آنکه لطافت دارد و لکن اقسام دارد مثل آب و شیشه قسم اول
دیده نمیشود و مانع از دیدن ما خلف خود نمیشود و قسم دوم خود دیده نمیشود و مانع دیدن ما خلف
شرط دیگر آنکه مرئی ملون باشد و این شرط در بعضی شرایط داخلست چون موهوم جدا ذکر نموده
علیحده ذکر شد و ظاهر آنست که این شرط از شرایطی باشد که ابصار بدون آن محال باشد بالذات یا
عادت شرط دیگر وقوع ضوء بر مرئی است که اگر مرئی در تاریکی بوده باشد دیده نمیشود و این شرط
در اغلب بنحو نوع شرایطست الا بعضی اشخاص هستند که در تاریکی میتوانند دید و شرطی دیگر این شرط
مذکور که در اغلب این شروط نباشد بنیت بعضی شرط دیگر بسیار حاصل در امر مذکور آنکه نزدیک باشد
این در کار نیست چه کلام در شرایط دیدن کلی است که صحیح و سالم باشد و چون شرط مخصوص این بود
بعد از حصول این شرایط محالست که دیده نشود مگر در صورتی که چند شود و چون دیده نشود
خاطر او مشغول چیزی بالامر دیگر بوده باشد و از این جهت بعضی قصد نفس و توجه او را شرط نموده اند
شرطی شمرده اند و ما که ذکر نکردیم از این جهت بود که قصد نفس و توجه آن شرط مطلق علم است و مختص

بدیدن ندارد مثلا اگر کسی متوجه نباشد صدا را هم نمیشنود و بوی را هم ادراک نمیکند و غیر آن نیز باید
اجزا و شرایط ادراک شمرد و نیز شرایط ابصار باید دانست که آنچه ذکر شد که با وجود این شرایط ندیدن محالست
مراد محال عادیست که بر سبیل اعجاز و خرق عادت میشود که تخلف کند و سبب حول یک چیز را
دو چیز بنا بر قول انطباع چنانکه ذکر شد که اصح اقوال است هر گاه یک چیز را ببینیم مخروطی از شعاع حاصل میشود
که نقطه سر آن مخروط بر حدقه و دایره آخر آن مخروط که باصطلاح از اقاعده مخروط گویند بر مرئی واقع
میشود و خطی که از نقطه راس مخروط بمرکز دایره قاعده آید سهم مخروط گویند و چون بهر دو چشم دیدن
حاصل و ممکن میشود پس از هر چشمی یک مخروط حاصل میشود و هر مخروطی سهمی علیحده دارد اگر هر دو سهم
بر یکجا از مرئی واقع شوند مرئی یکی دیده میشود و اگر بر دو جا از مرئی واقع شوند یک چیز دو چیز دیده
میشود و بر این توجیه تحاشی نموده اند و قطع نظر از آن تحاشی این توجیه ناتمام است چه حاصل این توجیه غیر از آن
نیست که هر گاه موقع سهم یکی باشد یکی دیده میشود و اگر متعدد باشد دو دیده میشود و معلوم است که
اتحاد موقع سهم و اختلاف آن چه دخلی در تعدد و اتحاد میکند و ... این و غیر را چنین میگویند که
کرد و بعد مرتسم شده همین و بعد نیست اگر نه بایست که در چشم دارای چیز یاد و بیند بلکه بعد از انکه
صورت مرتسم شد در و که انصورت در دماغ مرتسم شده آن صورت در مجمع النورین میرود و تعدد
در ... آید پس صورت در دو چشم مرتسم میشود و از تجویف عصب مجوف باهم این چشم
باهم در آن جا مع میآید صورت در مجمع النورین میرسد اگر هر دو عصب آن بهم رسیده باشد مثل کج چشم
یا دو دیدن یکصورت ... در دیگر مجمع النورین میرسانند و حکم میکند که صورت یک چیز است که
اوهام اند و اگر اتفاق باشد خللی چنانچه در حول حاصل است با عارضی مثل انکه با کسی ...

صورت یکبار دیده نمی آید بلکه هر دو صورت را نوعی میرسانند و بعد از رسیدن صورت ادراک
ادراک میکند و در دو چشم دیگر صورت بعد از آن مجمع النورین میرسانند و فوت باصره نمی باید که این صورت همان
صورت اولست بلکه منقطع گمان میکند که صورت مختلفه یک باشد و این چنین مثل فرق است از نجوم که تنبیه است بر اینکه
کم و کاست مثلا دو برابر باشد و بعد از آن بفاصله چوبی متخلل بوده باشد اگر ما قصد دیدن
متوجه شویم ملاحظه نظر بر او کنیم و چشم از غیر آن دریم در آن مان یکی میبینیم و چوب یکی دیده و اگر با نظر دقیق
چوب ببینیم چوب را یکی میبینیم و شخص را دو و معقول نیست که مدار انطباع حسن بر این نحو باشد
دانسته باشد قائلین انطباع جواب ازین بحث نتوان گفت و ذکر شرح نا صواب ازین رساله است
و آن بحث حس مشترک که از لفظ او جانب خطاب میکنند که آن قوه ادراک صور محسوسات میکند
خیال و آن قوتیست که حفظ صور محسوسات میکند بعد از انکه حس مشترک آن صورتها را ادراک
کرده و خیال ایشان را قوه وهم که ادراک معانی جزئیه مثل عداوت دوست بامر و حرکت باشد میکند
حافظه که خزانه داروهمست و معانی جزئیه که ادراک آنها هم توهم میباید و مدرکه متخیله است که کار او ترکیب
جزئیات جسمانیه بعضی آن صحیح است با بعضی مثل اینکه آدمی هفت سر بتصور بیاورد یکی بعضی آدم بتصور میکند
و میگویند که این قوه مانند کدبانوست و بعضی گفته اند که ادراک کلی و جزئی و حفظ معلومات و شهود نباشد
آنست که یکی بجای دیگر از قوای ادراک کلیات با ادراک امور جزئیه ادراک کلی را بغیر از نفس ناطقه
نمیکند و ترکیب نفس باقی کلیه و ملتجی آن که فرق کار نفس ناطقه است که جوهریست متعلق ببدن و او در
تصرف ببدن و غیر آن بسبب آلات میکند مثل شخصی که قالب دوست داشته باشد و این قالب را بعضی
اجزای چیز را بیش کند و بعضی را کم کند و تصرف کند آن شخص در آن چیز حلول نکرده بلکه آنجا

اینجا نیست و در او تصرفات بی‌آلات نمی‌نماید و این مثال بود که ذکر شد هرچند مطابقت تامه نداشته باشد
و چون نفس ناطقه برای حیوانات ثابت نمی‌کنند می‌گویند که ادراک علم بکلیات ندارند و ادراک جزئیات را
حیوانات تمام می‌نمایند و جزئیات دو قسم است یکی جزئیات مجسمه که ادراک آنها از حواس ظاهره می‌کنند دیگری
معانی مثل دوستی و دشمنی و امید و بیم و غیر آن که بحواس ظاهره درک نمی‌شوند قسم اول بحواس ظاهره مبصرات
مدرک می‌شود و صورت این امور در حواس مرتسم می‌شود و این ادراک کافی نیست بلکه باید این صورتها به حس مشترک
برسانند و حس مشترک آنها را ادراک و حکم بر آنها کند که اینها یک امر بوده‌اند و گاه هست که
غلط می‌کند و دو مثال در غلط ذکر کردیم یکی آنکه قوت متخیله که کار او ترکیب و تحلیل است که صورتها را ترکیب و تحلیل
کرده به حس مشترک برساند اگر آدمی صحیح و سالم و متوجه باشد حس مشترک فرق می‌کند و می‌داند که صورتی که متخیله آورده
میداند که کدام را دیده و کدام از خیال بوده و اگر بمرضی مشغول شده باشد هر صورتی که متخیله آورده اعتقاد
کند که از خارج کسب نموده مثال دیگر آنکه قطره که بسرعت نازل می‌شود خطی مشاهده می‌شود و مشعل جواله
دایره دیده می‌شود و علتش آن است که در حاسه بسرعت مرتسم شده هنوز آن حال اول قطره محو نشده و حال
دویم مرتسم شده و همچنین علی الاتصال این وضع شده تا خطی و دایره در حاسه مرتسم شده و آن خط و دایره
بحس مشترک برسانند پس این غلطی است که حاسه کرده و مرتسم شده و آن خط و دایره را بحس مشترک برسانند و این احتمال
باطل است که خرده ... باید بامر که حالت قطره و مشعل در دایره مرتسم شده صورت آن حالت ابراء ...
و بحس مشترک برسانند حالت دیگر را بجای دیگر از وضع بامر که بعد او مرتسم می‌شود و حکم کند حس مشترک
ادراک این نمیکند که این حالت بعد از حالت اول است ... پس این غلط را حس مشترک میکند
و در نیست که ... غلط از حس مشترک باشد که صورتها را حاسه ... دیگر باید که ...

دیگر

دیگر رسانید نماند که هر دو صورت یک چیزند و غلط کند و صورت دو چیز پندارد و این عجم
که در پیش ذکر شد باز رجوع بحرف سابق رسانیم و چون حس مشترک ادراک صور جزئیات نمود و معانی
ادراک نکرد و ثابت نیست که ادراک معانی جزئیه میکنیم و نفس ناطقه جزئیات متعلقه باجرام بی‌واسطه آلتی
نمی‌یابد قوت دیگر بوجه باشد که ادراک معانی جزئیه نماید و آن وهم است و چون قوه که ادراک صور نمود که حس
مشترک باشد و قوت وهم که ادراک معانی جزئیه نمود ضبط این صور و این معانی نمی‌توانند نمود و ضبط این صور
و معانی نیز ضرورت است ... نفس ناطقه را هم ... این صور ... کمال ... باید هر یک خزانه
داشته باشد که این صور و این معانی را نگاه دارد و خزانه صور حس مشترک خیال و خزانه وهم حافظه است
و قوت متخیله این بود که ضرورت است با خیال آنکه ترکیب ... معانی باید تحصیل کرد از آن است که
آنچه حیوان متعلق شده اما حفظ صور باو ... این ... دارند و ... صور
که حس مشترک ادراک نمود ... است و خیال ... و ... با او جدا
با او جدا ... و خیال ... و [illegible]
و همچنین وهم ... [illegible]
اگر صورت ... حس مشترک حاضر ... با الفعل ... مثل آنکه کسی
در ... باشد ... و ... آن نباشد و همچنین ... باشد ... معلوم
نمی‌کند ... معلوم ... و ... و ... خیال ... این ... باید ... خیال
این صور ... و این ... نزد ... پیدا می‌کند که ...
بشود و این حالت ... است و اگر از خیال ... و ضبط نکرده ... باید تحصیل نمود مثل

نکند غیر او را داد اگر کرده باشد آنگاه نداشته و این حالت ثابت است این کلام حکایت است از بعض حواس آنست
که مرقوم داد که فکر شده که حیوانات ادراک کلیات نمیکنند بلکه تمام ثابت بر آن ندارند و مخالف بعض کلام
الهی را معاد شامل عصمت است و حکایات نظم و عقد هدهد که در قرآن مجید ذکر شده صریحست که اثبات ادراک کلیات علیحده
مینماید و اینکه در حال قوای نفس گفته اند بوده این قوتها در حیوان حق است اما اینکه هر یک از قوت
باشد و اینکه قوت و عکاده نباید محل تاملات داد و اینکه بر این میگویند صنایع آمدی در لیل الحمی که
که محل هر قوتی جدا است و هر محلی که آفتی رسید آن قوت باطل میشود و میگویند که دماغ که مخ باشد سه بطن
دارد و هر بطنی ازین سه بطن چیزی است اول که مقدم است محل حس مشترک است مقدم بطن اول است و محل خیال
و محل متخیله در مقدم بطن دوم است و محل وهم در مؤخر او است و محل حافظه مقدم بطن ثالث است و در مؤخر آن
نیست و میگویند با دلیل معلوم است که اگر آفتی بمقدم بطن اول رسد حس مشترک باطل میشود و همچنین
و امثال اینها تمام بحث طویل

در بیان احوال العرض و در آن چند فصلست

اول آنکه جمیع اعراض در آن شریکند که عرض نمیباشد که ذکر شد موجود است که در وجود خود محتاج بموضوع باشد
این معنی آنست که ممکن الوجود محتاج ... است با قائم بغیر در اینجا قیام بغیر آنست که بالاختصاص ناعت شیء باشد
داشته باشد که معنی ... مثل بیاض که جسم ... که بیاض جسم ... میگوید و این ... و ...
تمام و معلوم میکنند و آن امر قائم بغیر را حال گویند خواه جوهر باشد خواه عرض و امری که چیزی با ...
باشد محل گویند خواه جوهر باشد خواه عرض و امر قائم بغیر را در وجود خود احتیاج بغیر باشد
اگر احتیاج دارد جوهر نباشد اگر ندارد صورت جوهری ... از اینجا ظاهر شد که عرض موجودیست که در وجود
خود محتاج بمحل بوده باشد و محل عرض را در اصطلاح موضوع گویند و احکام صورت خود که ... احوال

مشترکه

مشترکه با اعراض که متعلق آن صورتهم شریکند و چند مسئله معلوم کرد ... بشود   اول آنکه بعد
حال مسئله ... انتقالات ... که صورت ... و محل حلول نمیکند ... و موضع ... عرض ضعیف ... وظاهر
اینکه این معنی بدیهیست ... مثل آنکه اگر جسم فرض کنیم که بیاض سواد داشته باشد ... فرض
کنیم که سواد ... این دو حالت باید فرق بوده باشد ... حالت ... است بعد ثابت و هیچ
فرقی میان این دو حالت ... و بالجمله فرقی میان اینکه جسم ... مکان بوده باشد ... موضع
بوده باشد ... حکم میکند که یک جسم ... مکان ... نباشد ... باب
عرض ... جسم باشد ... آن جسم باید ... که یک عرض ... چند چیز بوده ... الحکم
مجموع آن چیز ... آن عرض باشد ... که عارض مجموع ... کثرت شده ... شده
... عرض ... موضع دارد که مجموع ... باشد و این احتمال باطل ... احتمال
... عرض ... موضع باشد و این احتمال ... باطل است ... کرده اند احتمال
... دلیل ... قائم ... وجهیم
که قریب ... یکی باشد ... قائم ... این جسم ... قائم
... یکی ... قائم ... یکی ... حکم میکند که این جسم قریب ... جسمیت
... یکی ... آن ... جسم ... و همچنین ... وسایر
... نام ... جوهر ... میگویند ... الاذنم داند
چه این جسم که ... جسم ... این جسم ... خواهد بود و همچنین ... این ... اول
آن ... باشد آن ... خواهد بود ... شده و گمان میکند که ... است

دیگر وحدت محل مستلزم وحدت حال نیست و جایز است که چند عرض بیک موضوع قایم باشد چنانچه
مشاهده میشود که یک جسم هم سفید و هم بو و هم طعم دارد و اما شرط است که این دو عرض مثل هم نباشند یعنی از یک
نوع نباشند پس جایز نیست که یک جسم دو سواد داشته باشد و همچنین شرط است که متنافی نباشند پس اجتماع دو عرض
پس جایز نیست که جسمی طول هم کوتاه هم باشد و هم متحرک و این نیز ظاهر است محتاج بیان نیست دیگر
دیگر قسمت محل مستلزم قسمت حال نیست و قسمت بر چند قسم است چه اجزای او در وجود خارجی از هم منفک
باشند که این جزو وجودی علیحده داشته باشد و آن جزو وجود دیگر و بیک وجود موجود نباشد و چنین
ندارد بلکه در خارج بیک وجود موجود اند و قسم دویم بر دو قسم است چه اجزای آنکه بیک وجود موجود باشند
باد و وضع از یکدیگر امتیاز داشته باشند اول مثل اجزای متصل دویم را اجزای عقلیه گویند و مباین
و فصل است مثل انسان که در خارج موجود است و حیوان که جنس اوست در خارج موجود است با نطق که
انسان موجود است و این هر دو جزو انسانند اما در خارج هر یک بوجودی علیحده موجود نباشند
است قسم اول آنکه اشاره بهر جزوی غیر از اشاره بجزو دیگر باشد و نتوان گفت که این جزو مقدم بر آن
جزو واقع شده یا در جانب آن جزو واقع شده و همچنین که آن اجزا که در وجود از هم ممتاز نیستند
و اشاره حسی از هم ممتاز نیند و هر یک بجای جداگانه یا بالذات یا بالعرض دارند و قسم دویم آنکه اجزای او منفک
در وضع نداشته باشد و اشاره بهر یک اشاره بدیگری باشد قسم اول مثل خانه که مرکب است از دیوار و سقف
و هر یک وجودی جدا دارند و اشاره بدیوار اشاره بسقف نیست و اشاره بسقف اشاره بدیوار نیست و قسم
دویم مثل آب که چنانکه گذشت مرکب است از صورت جسمیه و از صورت نوعیه و اشاره بهر یک اشاره بدیگری
پس اقسام قسمت چهار قسم شد قسم اول آنکه بیک وجود موجود نباشد و در وضع از یکدیگر ممتاز باشند قسم دویم

انکه

انکه در وجود متحد نباشد قسم سیم آنکه در وجود متحد باشد و در وضع ممتاز از هم باشد قسم چهارم آنکه
در وجود و وضع ممتاز نباشند اما قسم چهارم از تقسیم یکی نیست که انقسام محل بآن قسمت مستلزم انقسام حال نیست چه از آنکه
محل او قسم جنس و فصل داشته باشد مثل حقیقت که حلول کرده در زید بوده و زید را واحد میگوییم و زید جنس
و فصل دارد و وحدت جنس و فصل ندارد و اما قسم اول نیز ظاهر است که از انقسام محل انقسام حال لازم نیاید
مثل اعراض که قائم بجسم بشود و در جسم جزو خارجی دارد و آن اعراض اجزای خارجی ندارند قسم دیگر
دویم و قسم سیم است بعضی میگویند که قسمت محل این نحو مستلزم قسمت حال است و بعضی میگویند که مستلزم
نیست بعضی تفصیل که بعد از این مذکور خواهد شد قائلند دلیل قول اول آنکه حال یا در یک جزو محل حلول کرده
و در جزو دیگر حلول نکرده یا در هر دو جزو حلول کرده و هم در آن جزو یا بعضی از این جزو حلول کرده
و بعضی در جزو دیگر و در شق اول لازم می آید که آن جزوی که در آن حلول کرده محل حال بوده باشد پس
و آن جزو دیگر ... پس محل آن عرض مجموع نشد و این خلاف فرض شد و در شق دویم لازم می آید
که یک چیز در دو محل حلول نموده باشد و قبل از این بطلان او ظاهر شد پس شق سیم باقی ماند که بعضی
از اجزای حال در یک جزو محل حلول کرده باشد و بعضی در جزو دیگر پس انقسام محل باعث انقسام حال لازم
آمد و جواب از این دلیل آنکه شق دیگر هست که اختیار کنیم و آن شق اینست که این حال در مجموع یک محل بوده
چنانکه سابقا مذکور شد و حاصل قول بتفصیل آنست که حلول گاه سرایتی است که حال در جمیع اجزای
محل داخل شده باشد مثل حلول بیاض در جسمی که تمام سفید باشد و گاه طریانی است مثل حلول ابوة در زید
و حلول نقطه در خط که گاهی است که از جهت طریان و از جهت دیگر ... مثل حلول خط در سطح و حلول
سطح در جسم که از طرفی که خطوط است منطبق بر طول سطح مثلا باشد و اگر سطح را از آن قسمت نمائیم

قسمت م

خط الا نیز منقسم میکردد و همچنین در سطح و جسم و اگر جفتی از اقسام غیر آن خط منقسم سازیم انفصال
خط لازم نمی آید بلکه ظاهر شد که در معلول بر آنکه قسمت محل مستلزم قسمت حالست و در دو قسم طریان انفصال
محل انفصال حال لازم نمی آید و در قسم سیم اگر قسمت انتخشیر باشد حکم بر آنکه داخل دارد والا حکم
ندارد   دیگر آنکه انقسام حال مستلزم انقسام محلست قبل از این معلوم شد که انقسام جسم بر اقسام است
یکی باجزای عقلیه میشود دیگری باجزا که منفصل و یکی باجزای موجوده که در وضع و اشاره از هم ممتاز
و یکی باجزا که در وضع و اشاره از هم ممتاز نباشند در دو قسم اول ظاهر است که از انقسام حال انقسام محل
لازم نمی آید و همچنین در دو قسم چهارم اما در قسم دویم و سیم گوئیم که هرگاه جسمی را قسمت فکی سازیم
جسم را از هم جدا نکنیم شک نیست که سطح منقسم شده و جسم قدری باقی شده و کل جسم منقسم نشده
سطح دیگر جسم منقسم نشده اگر بنا بر این فرض گوئیم که جسم منقسم شده پس اگر از انقسام محل انقسام حال
که سطح دیگر است لازم نمی آید و اگر گوئیم جسم منقسم نشده پس از انقسام حال انقسام محل لازم نیامد   دیگر آنکه
انجمله مشخصات این خط موقوف بخصوصیت بعضی مشخصات که هرگاه آن نوعی دو فرد داشته باشد مثل انسان
که زید و عمرو فرد او بند و شک نیست که این دو فرد از هم ممتازند و زید فرد دیگر و عمرو فرد دیگر میشود بسبب دیگر
و این دو فرد در انسان بودن شریکند یعنی چنانچه زید انسانست عمرو هم انسانست پس جدا بودن این دو فرد
از هم بامری غیر از انسانیت و آن امر را مشخص گوئیم پس در عرض کلی یک نوع موجود است مثل آنکه دو جسم
یکنوع شبیه باشند بسیاهی این جسم غیر از سیاهی آن جسمست و آن دو سیاهی یکنوع اند و دو مشخص اند و
این دو مشخص نیست که این مشخص در این جسمست و آن مشخص در آن جسمست دلیل بر این آنکه عرض چنانچه
گذشت در وجود خود احتیاج بموضوع مشخص دارد و این احتیاج از دو جهت نیست یا از این راهست

وجود را میدهد یا از این راهست که او را تشخص میدهد که تا او را وجود میدهد اول باطل چرا که عرض
وجود که فاعلست پس باید که تشخص از موضوع باشد و بنا بر این دلیل ظاهر است   در انقسام
اعراض بر [illegible] تشخص [illegible] ممکن است از مقولات که جوهر [illegible] معقولات عشر که مشهورات عبارت
اند مقوله جوهر و کم و کیف و این و متی و اضافه و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل است و در این رساله بذکر معقول
مشهوره اکتفا شود   تعریف کم چنین نموده اند که عرضیست که قابل قسمت بالذات بوده باشد
انقسمت و این تعریف قسمت بغیر از اجزای عقلیات چنانچه معلوم آن گذشت و انفصال که یکی آنست که
منها ده و متقضا عارض [illegible] بالذات میشود و عارض [illegible] و دیگر بواسطه [illegible] میشود و از این جهت تعریف کم
با این خاصه [illegible] کم گوئیم عرضیست که قابل قسمت و نسبت و متقضا بالذات بوده باشد بنا بر خاصه
اول آنکه [illegible] مقابل [illegible] مثل ابوت [illegible] که چنین نیست که پدری در جزو [illegible]
باشد که هر [illegible] بوده باشد [illegible] این قسم [illegible] بالذات
یکدیگر [illegible] سطح [illegible] جانب سطح [illegible] انقسام [illegible]
سطحات [illegible] خاصه دویم آنکه هر چیز که بر چیز زیاد باشد یا کم [illegible] و ازین [illegible]
زیاد یا کم باشد [illegible] مثل آنکه این نوع [illegible]
چیز [illegible] منقسم بدو قسم است یکی متصل و یکی منفصل
هرگاه منقسم کنیم [illegible]
قسم دیگر بوده باشد مثل خط   که او علی نقطه جسم تقسیم کنیم نقطه   [illegible] مشترک که
که یا آن قسم [illegible] قسم که حد مشترک [illegible] متصل گویند مثل خطی که مذکور شد

وان تنم که هیچ مشترک ندارم که منفصل گویند مثل عدد شش که اورا منقسم کنیم به دو قسم و هر یکی سه است
ولیکن مراد نیست که آخر این سه اول آن سه بوده باشد و طریق دیگر در تقسیم که واضح‌تر از این طریق مذکور
آنکه هر که با اجزای بالفعل دارد که آنهم متمایز باشد یا اجزای بالفعل ندارد اما قابل تقسیم هست چنانچه در مسئله
اجزای جسم معلوم شد قسم اول که منفصل است قسم دوم که متصل که منفصل عددیات است و متصل دو قسم است قار
و غیر قار و مراد از قار آن که اجزای او در وجود با هم جمع شود بلکه هر جزوی که موجود شد باید که معدوم
شود تا جزو دیگر موجود شود مثل زمان که ساعت اول ساعت دوم موجود نیست و باید ساعت اول
بگذرد تا ساعت دوم موجود شود و که متصل قار بر سه قسم است از این جهت که یا در سه جهت قابل قسمت
است یعنی که سه خط را در او فرض توان کرد که متقاطع بر زوایای قائمه بوده باشد چنانچه در معنی جسم طبیعی
گذشت یا قابل قسمت در دو جهت است یعنی که در او دو خط فرض میتوان کرد که متقاطع بر زوایه قائمه بوده
باشد و سه خط را چنین فرض نمیتوان کرد یا قابل قسمت در یک جهت است که فرض دو خط چنین مذکور
در او نمیتوان نمود اول جسم تعلیمی دوم سطح سوم خط و از اینجه ذکر شد ظاهر گردید که انقسام کم پنج است یکی
کم منفصل که عددیات دیگری متصل غیر قار بالذات که زمانست دیگری متصل قار بالذات که خطست دیگری متصل قار
که در سه جهت منقسم شود و آن جسم تعلیمی است دیگری که متصل قار که در دو جهت منقسم شود و آن سطحیات است
کم متصل قار که در یک جهت منقسم شود و آن خطوط است کم منفصل که عددیات در نفس الامر محقق است و لیکن بعضی
متفقند اما موجود بوجود خارجی نیست متحقق فی نفس الامری آن محتاج بدلیل نیست چه هر عقل حکم میکند
عدد ثلاثه نصف ستة و فلان جمع نیست همچنین اما انکه موجود در خارج نیست دلیلش آن که اگر عدد موجود
در خارج باشد عددی که مرکب از عدد اول میشود و مجموع آن نیز عدد است و اولی هم چنین میشود و همچنین

اعداد غیر متناهیه موجود شوند و بادله ابطال التسلسل بطلان آن ظاهر میگردد مثلاً هرگاه عشره موجود
باشد خمسه هم موجود خواهد بود چه عشره دو خمسه و عدد دو خواهند بود موجود پس عدد اثنین هم خواهد بود
مجموع سه موجود اند یکی عشره و دیگری خمسه و یکی اثنین پس عدد ثلاثه هم موجود باشد و این مجموع چهار موجود
که مساوی اجزا گویند و رابع عدد ثلاثه پس عدد اربعه هم موجود خواهد بود پس عدد موجودات پنج شد مثل
پنج... پس عدد خمسه هم موجود خواهد بود پس لازم می‌آید که عدد موجودات شش باشد و هکذا پس ظاهر
که عدد در خارج وجود ندارد و اما زمان تحقق وجودش در مبحث حرکت خواهد شد و اما بیان وجود جسم
تعلیمی و سطح و خط در تحلیل و تنگنا حقیقی که عدد اثبات و تکرار شد ظاهر میگردد چه اگر مثلاً شمعی را تکعیب کنند
باشد و سطح آن مثلاً یک ذرع طول و یک ذرع عرض بوده باشد خط آن سطح البته یک ذرع خواهد بود
لیکن هرگاه دو تنگنا تصف نماید مقدار شکل دیگر میشود از اجزای اول بود چنانچه مشاهدات است و سطح آن نیز یکی
از سطح سابق و خط آن کوتاه‌تر از خط سابق است و شخص جسم بحال خود است و از این بیان دو امر
ظاهر شد یکی اینکه اینها در حقیقت جسم داخل نیستند چه اگر داخل میبود اندازه است متغیر اینها حقیقت جسم
متغیر گردد دوم اینکه وجود اینها چه معدوم قابل زیاده و نقصان نیست و دور نیست که دعوی بداهت
اینها بکنیم جمیع ما در کیف تعریف کیف ضمن کرده اند که کیف عرضی است که نه قابل قسمت باشد بالذات
و اقسام کیف چهارات کیفیات محسوسه و کیفیت استعدادیه و کیفیات نفسانیه و کیفیات مختصه بکمیات و دلیل حصر بر این
اقسام استقرایست یعنی ما تتبع کردیم و تفتیش آن و قسم غیر از این اقسام نمی یافتیم و تجویز میکنیم که قسمی دیگر
بوده باشد نیز یافته باشیم اما کیفیات محسوسه آنست که یکی از حواس خمسه ظاهره ادراک آن تواند نمود و حواس ظاهره پنج است قسم اول
ملموسات و اوائل ملموسات اربعه است حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و حرارت صعود و رفت معنی ... بالا

این اختلافست و حکما میگویند که یکی از جملهٔ اثرهای حرارت یکی تصعدات یعنی میل بالا کردن و حرارت اگر تاثیر
در لطیف کند او را میل بالا دهد چنانچه در بخار مشاهده میشود و اگر در مرکبی تاثیر کند اجزای لطیفه
قبول تاثیر زودتر میکند و در مبحث مزاج ذکر شد که اجزای بسایط در مرکب موجودات منفصل و جزو جزو
شده اند پس اگر ترکیب این مرکب سستی باشد اجزای مرکب از هم جدا میشوند چنانچه لطیفات شعلها و بخارات
نار به بالا میروند و اجزای آبی و ارضی میمانند و از اینجهت میگویند که حرارت تفریق مختلفات میکند چه هر نوعی
را از انواع دیگر جدا کرده و اجزای متصغره که از هم جدا شده بودند اجزای هر نوعی بهم پیوسته یعنی نزدیک در اجزا
چنانچه در آبی که از مرکب حاصل میشود مشاهده میکرد و باد و روغنی که عکس خود بر میدارند و از اینجهت میگویند
حرارت جمع متفقات میکند و اگر امتزاج اجزا قوی باشد که حرارت نتواند ایشانرا از هم جدا کند گاهست که اجزای
کثیفه هم بالا میرود چنانچه در فصل کاینات در بحث نوشادر گذشت و گاهست که اجزای لطیفه میل بالا میکنند
و اجزای کثیفه میل بزیر دارند و هر یک مانع حرکت دیگری میکرد و از اینجهت حرکت دوری میکنند
چنانچه در کدا... مشاهده میشود و ... و گاهی قطعه ای از آن بالا میرود
دوری میکند و گاهست که در مرکب زیاده از این که ذکر کرده تاثیری نتواند نمود و ...
دباغی حرارت سبب تخلخل میشود و سبب ... میشود و ... سبب ... میشود ...
بجا دو شکر ... که ... مشاهده میکرده و چون ... میشود اجزای که مختلف
باهم جمع ... و از اینجهت میگویند که ... جمع مختلفات میکند و گاهست که ... شده و ...
ساختن اجزای آن قبول انضمام در یکجا میکنند بعد از ... میکنند و ... اجزای آن ... مرکب از هم
میشوند مثل ... و از اینجهت میگویند که ... تفریق متفقات میکند

حرارت بر چند قسمت یکی حرارت که از آتش مشاهده میشود و دیگر حرارت که باعتبار حرکت حاصل میشود
و این حرارت گاهست که سبب حصول نار میشود چنانچه در ... شجر الاخضر نارا ...
کرده و چون ... یکی از ... میکند ... و اول مذکرات ...
حرکتی آن حاصل میشود و سوم دیگر حرارت که از اشعه کواکب حاصل میشود و در شمس محسوس است و گاه
سبب حصول آتش میشود مثل ... که آب داشته باشد ... دیگر
حرارت که آنرا حرارت غریزیه میگویند ...
مانند ... که در مرکبات میگویند که ... اجزای عناصر در مرکب جزو جزو شدند و ...
نمودند ... کیفیت حاصل نمود ... غالب ... حرارت خواهد بود ...
... اثار ... حرارت مزاج ... ارسطو ...
... که ... حرارت ...
میشود ... حرارت ... حرارت ...
غریزی ... حرارت غریزی ... حرارت ...
مذکور است که ... ارسطو ...
باشد و چون ... آن ... قبول ...
... مثل ... آن قبول ...
... اوایل ...
... کیفیت ... ادراک

چنانکه گذشت

و عده رکات ذائقه عبارتست از طعوم و حصول طعوم و اثر طعم پیدا شدن و طعم پیدا شدن و صحیح کند که جسمی
که طعمی دارد یا حرارت دارد یا برودت یا اعتدال آن جسم خالی نیست یا لطیف است یا کثیف یا معتدل و از ضرب سه
در سه نه حاصل میشود و باین تفصیل حرارت اگر با لطافت جمع شود طعم حریف حاصل میشود مثل طعم دار چینی
خاصه و اگر با کثافت جمع شود طعم مرارت و تلخی حاصل میشود و اگر با اعتدال جمع شود طعم ملوحت و شوری
حاصل میشود و اگر با کثافت جمع شود طعم عفوصت مثل طعم مازو حاصل میشود و برودت اگر با لطافت
جمع شود طعم قبض مثل طعم ... حاصل میشود و فرق میان عفوصت و قبض آنست که عفوصت در
زبان و باطن تاثیر میکند و قبض در ظاهر تاثیر میکند و اگر با اعتدال عدم حرارت و برودت اگر با لطافت
بوده طعم دسومت و چربی حاصل میشود و اگر با کثافت جمع شود طعم حلاوت حاصل میشود و اگر با اعتدال
طعم تفاهت حاصل میشود و مراد از تفاهت طعمی است مثل طعم آهن ... که نابود خلقی است ...
و بعد از آنکه ... ... در ... ... میکرد و از ... دیگر
... کلیه ... ... جار ... جار ...
کیفیات دیگر ... ... کلیات ...
در کتب مطوله مذکور است و این حصول طعوم ... ... دیگر ... ...
کیفیات که در ... ...
که بعضی نافع ... بعضی ... تفصیل ... ... مقام ...
... که کیفیات که ... ...
در ... ... از آن مذکور شد ...

... ... حاصل میشود

و اقسام این عرض نهایت تمام اقسام ... ... یکطرف لون ... سفید است و یکطرف لون ... سیاه
و انواع میان این دو لون ... ... نوع ...
مراتب مختلفه دارد اما ... ... باشد که ... ... وجود ... ...
سواد و بعضی با سفیدی آنست که الوان وجودی در خارج ندارند ... ... از خارج ... ...
... ... میگویند که ... ... در آن چیز سفید ...
مثل آنکه ... ... که ... سفید ... ... سفید ... ...
وجود الوان ... ...
... ... الوان ... ...
... ... الوان مختلف ... ...
... ... این معنی ... ...
... ...
... ... حاصل میشود ... ...
... ... جسم ... و این ... ... میشود ... ...
کنیم ... ... را الف فرض کنیم و ... آنرا خط   فرض کنیم ... که از الف بنقطه ...
زاویه   مخیل بنماید از نقطه خط   بنقطه ...
نقطه ... میشود با این وضع ... که زاویه   که اول ... سه ... ...
بوده باشد و همچنین ... ... که نقطه الف ... چشم ... ... صفحه   که آن ... نقطه

نقطه [illegible] و فرض [illegible] بدید می‌شود [illegible] ضمیمه کرده [illegible] می‌شود که زاویه
زاویه [illegible] بود پس با این نسبت نظایر این توهم می‌شود که خطی بلکه جسمی حرکت کرده در حیز [illegible]
و از ان حرکت در حیز دیگر واقع شد اما تحقیق اینست که این مقابله [illegible] جسم [illegible] مقابل [illegible] و همچنین
در جرم [illegible] باین نحو باشد که اگر توهم خطی بکنیم که از [illegible] جرم اول واقع شد [illegible] تحصیل [illegible]
جرم خطی دیگر [illegible] که مثل آن زاویه را تحصیل کند [illegible] جرم ثانی [illegible] چنانکه
ذکر شد داخل [illegible] است [illegible] آن [illegible] دیگر کیفیات [illegible]
است که [illegible] سامعات [illegible] که از [illegible] کیفیات
کرد [illegible] مثل [illegible] تمام [illegible]
کنند [illegible] جزء اول باقی نیست قسم دیگر کیفیات استعداد
مثل [illegible] قسم دیگر کیفیات نفسانیات
کیفیات که مخصوص [illegible] اجسام [illegible] این کیفیات [illegible]
این کیفیت [illegible] علم [illegible] مقابل [illegible] جهل [illegible] علم منقسم
بدو قسم یکی تصور دیگری تصدیق [illegible] علم [illegible] آن [illegible]
اگر ادراک [illegible] تصدیق [illegible] و اگر [illegible] تصور [illegible] مثال [illegible]
دویم ادراک [illegible] تصور [illegible] تصور نظری مثل
ادراک [illegible] تصدیق بدیهی مثل [illegible] تصدیق نظری مثل تصدیق
بانکه جسم [illegible] حادث [illegible] برخلاف [illegible]

بالا ابستان [illegible]

با ابستان [illegible] نظر عقل [illegible] بهیچ [illegible] بیجان [illegible]
حالت [illegible] تصور [illegible] تصدیق [illegible] دویم [illegible] باشد [illegible] دیگر
[illegible] آنکه [illegible] ظنون [illegible] تصدیق [illegible] اما [illegible]
[illegible] ادراک [illegible] تصور [illegible] دویم [illegible] آن طرف دیگر [illegible]
[illegible] تصدیق [illegible] جزم [illegible] مطابق واقع شد [illegible] مثل [illegible]
[illegible] مثل [illegible] عالم قدیم است [illegible] جهل مرکب [illegible] مطابق واقع است
[illegible] که [illegible] طرف [illegible] آن [illegible]
دویم مثل [illegible] جهل [illegible] جهل بسیط [illegible] جهل مرکب
[illegible] واقع [illegible] جهل مرکب [illegible] جهل [illegible] واقع
[illegible] علم [illegible] مقابل جهل [illegible]
کمالات [illegible] اعظم [illegible] علم [illegible]
[illegible] کمال [illegible] تصورات [illegible] مطابق واقع باشد
[illegible] تصدیق [illegible] مطابق [illegible] هر چند علم
شود کمال [illegible] هر چند [illegible] اشرف باشد کمال [illegible] جهل [illegible]
[illegible] هر چند [illegible] بیشتر است [illegible]
[illegible] کمال [illegible] وجود
[illegible] ذکر [illegible] در لغت

بتوان ادراک و دانش امور است و در اصطلاح علوم حکمیه مستعمل میشود بیکی جوهری که مجرد از ماده
باشد و تعلق تدبیری بجسمانیات داشته باشد نه در وجود و نه در فعل یعنی حلول در جسم ننموده باشد مثل نفس
که اگرچه حلول در جسم ننموده اما در کارها که میخواهد بکند محتاج بالات جسمانیه است مثل دست و پا و قوای جسمانی
و وجود عقل باین معنی مذهب حکماست و در حکمت الهیه اثبات صحت و بطلان آن خواهد شد انشاء الله دویم معانی
که نفس هرگاه بآن متصف باشد کسب کمالات میکند بسبب حسن و قبح اشیا بفهمد و عقل باین معنی در اخبار
اکثر متفادست چنانچه شاهد و معلومست مقابل آن حالت حالت جنونست که مجنون فاقد آنست سیم
نفس و قوت علمی و عملی و بیان این معنی آنست که کمال نفس انسانی در تحصیل دو امر است که گذشته و قوت
قوت علمی که سبب آن استفادۀ علوم است از مبادی عالیه و آنرا عقل نظری میگویند دویم قوت که سبب تحصیل اوصاف
که مهم و اجتناب از اخلاق ذمیمه میشود آنرا عقل عملی گویند و هر یک از عقل نظری و عقل عملی چهار مرتبه
دارند اما مراتب عقل نظری آنست که نفس یا متصف بکمالات با استعداد آن و اگر متصف باشد هنوز
متصف نشده و استعداد یا استعداد مطلق است یا استعداد قریب و توضیح این سخن آنست که نفس در ابتدا
خلقت عاری از علوم نظریه است بلکه ضروریه نیز و مقدماتی که او را بنظریات برساند هم عاری است اما قابلیت
که تحصیل مقدمات کند و از آن نتایج بگیرد پس استعداد علوم نظریه دارد اما استعداد دوری و در این مرتبه او را
عقل هیولانی گویند و تشبیه نموده اند به هیولا که استعداد صورتها دارد و در حد ذاتها [illegible]
و بعد از آنکه تحصیل ضروریات نمود و قوت بر تحصیل نتایج و کسب کمالات بهم رساند و در این مرتبه هر چند کمال
حاصل نشده اما استعداد حصول آن قوی شده که اگر خواهد بکسب فکر تحصیل میکند و این مرتبه را
عقل بالملکه گویند باعتبار آنکه ملکه کسب [illegible] حاصل شده و بعد از آنکه تحصیل علوم نمود و معلومات

[illegible]

در این وقت

در این وقت حاضر است نزد او اما بر حضور و اعتماد او نیست چه بساند که غفلت از خاطر میرود
و باید بتأمل که بعد از کسب بدیهیات پیدا شود تا حالتی که تحصیل کند که هر وقت که خواهد معلومات
خود را بخاطر بیاورد میتواند بخاطر آورد و محتاج بکسب و فکر تازه نباشد و این مرتبه را عقل بالفعل گویند
هرچند که در این مرتبه معلومات بالفعل حاضر نیستند اما قوت بر حاضر ساختن آن بحد کمال رسیده و
نزدیکست و بعد از این مرتبه مرتبه ایست که معلومات همه در نفس حاضرند و این مرتبه را عقل مستفاد
گویند باعتبار آنکه او کسب که از عقل فعال کرده اند و این [illegible] معقولات استفاده نموده و از آنچه ذکر
ظاهر گردید که مراتب چهارست هیولانی چنانچه گذشت عقل بالملکه چنانچه گذشت مرتبه
دارد اما دانسته شده و تا غافل شود و از یاد میرود محتاج بکسب و فکر تازه است و در مرتبه بعد از
بحول [illegible] گذشت و این مرتبه سیم را بمعنی کمال [illegible] میکنند و عقل مستفاد را [illegible] میگویند که
عقل مستفاد دو مرتبه از برای نفس حاصل میشود و از اینست که مراتب را پنج [illegible] میکنند و بعضی این
مرتبه سیم را کمال [illegible] میکنند باعتبار آنکه بقا و ثبات ندارد و مراتب را چهار میدانند و باید دانست
که این مراتب گاهی قیاس ببعض علوم حساب میکنند و گاهی باعتبار کل معلومات که از شخص باشد
میکنند از مثل آنکه باید دانست که هر فاعل موضوعی مقدماتی این مسئله را هم عند [illegible] این مرتبه عقل
هیولانی و بعد از آنکه مقدمات از او دانستیم مرتبه عقل بالملکه و بعد از آنکه آن [illegible] وقت
که خواهیم بخاطر میتوانیم آورد در مرتبه عقل بالفعل و بعد از آنکه بخاطر بیاوریم مرتبه عقل مستفاد
و این مرتبه از برای اکثر افراد انسان دفعتا حاصل است میشود که شخص [illegible] بعض معلوم در مرتبه عقل
مستفاد باشد و نسبت بعلوم دیگر در مرتبه عقل بالفعل و غیر آن و گاهی که قیاس بکل معلومات حساب

عقل هیولانی آنست که علم بهیچ چیز نباشد و عقل بالملکه آنکه استعداد کسب معلومات که مختص باشد داشته

باشد و عقل بالفعل آنکه همه معلومات را چنین ضبط نموده که هر وقت که خواهد بخاطر آورد و عقل

آنکه تمام معلومات مذکوره نزد او حاضر و مشاهد باشد و این اعتبارات بنسبت که در این نشأه اکثر افراد

انسان در مرتبه جهل مرکب یا بسیط هم ماندند و ظلموا انفسهم کفر بینها و انفسهم کما ظلمهم الله علیهم کمی

و اما مراتب عقل عملی پس در چهار مرتبه است تهذیب ظاهر خود است که شرع مقدس را اصلا و اعمال

مطابق شرع شریف بجا آورد و ترک واجبات و ارتکاب محرمات ننماید مرتبه دوم آنکه نفس را

بکمال اخلاق رذیله را از خود سلب نماید و تحلیه او بصفات حمیده ملکات است که جود و عدالت

و عفت باشد و این صفات کمال اخلاقی ملکه خود کند و نفس را بصفات حسنه بیاراید مرتبه سیم

آنکه از حضرت الهی خوشنودی بطلبد و صادق باشد و فانی شود مرتبه چهارم آنکه بالکلیه مشتغل بحق

کرده و خود را و دنیا را و در این نه بآن عادت نه باین عنوان که ترک اهل و عیال نماید

بل دل او باید بحق باشد و هر چه در دنیا نموده شود بقصد تحصیل رضای الهی باشد و این مراتب

از برای مؤمنین کامل هم حاصل میگردد و کلام معجز نظام امیر المؤمنین صلوات الله علیه که در نهج

البلاغه نقل شده که آنحضرت در وصف مؤمنین فرموده اند اشاره باین مرتبه است و هم قدرت

از لوازم کیفیت افعال نواند که از او فعل باقصد و شعور بکند و نواند که نکند و این اعتبار و منصف

و منصف ذات ... معنا میکوییم و قدرت بر معنی دیگر نیز اطلاق میشود که عبارت از حالتیست که فعل

فاعل از او صادر شود خواه باشعور باشد خواه بدون شعور و مانع نباشد که ترک آن کار بکند

بلکه فعل لازم ذات فاعل باشد بآن معنی که اگر مانعی نباشد البته آن فعل واقع شود در این معنی یا نیما

و منصف باین و انا عالم موجب گویند و قدرتی که حقیقت کمالات و صفات احمد و علامت ... و معنی

اول نه دیگری لذت عالم است و آن ... و دعامل است باین انکه بعضی احوال ملایم نفس است و بعضی غیر ملایم

و ادراک امور ملایم هرگاه حاصل شود ما او را الحصول لذت ... ادراک ملایم آن نیز حاصل شود ادراک امور غیر

ملایم حاصل شود او را آن بحوی که گفته شد لذت الم بوده ... لذت عبارت از ادراک ملایم شود

ملایمت و دام الم عبارت از ادراک غیر ملایم از جهت ملایم بودن و بعضی لذت و الم را ... این دو

بیدانند و بعضی حالتی بیدانند که بعد از ادراک حاصل شود و لذت و الم در دو نوع عقلی و حسی

چه بواسطه حواس ظاهره و باطنه را امور چند هست که ملایم است و امور چند هست که غیر ملایم

و بجهت ادراک ملایم لذت و باعتبار ادراک غیر ملایم الم حاصل میشود از دیدن ... سبزه و گل لذت

حاصل میشود و از دیدن امور قبیحه الم و از شنیدن غیر ... لذت و از شنیدن امور ... الم حاصل میشود

غیر ذلک و قوه عاقله را نیز ملایمات مثل علم و عدل و سایر صفات کمالیه و منافرات مثل جهل و ظلم

و سایر صفات نقص هست و لذت باعتبار حس باطنی اقوی و اکمل از لذت باعتبار حس ظاهر

و از اینجهت مشاهده میشود که عقلا از جهت تحصیل لذت غلبه بر دشمن مرتکب مشقتها و عظیم میشو

و دست از مستلزمات بر میدارند و لذت عقلیه که باعتبار تحصیل علوم و صفات کمالیه است اقوی و اتم و اعلم

لذتهاست و همچنین الم که باعتبار فقد این امور باشد اعظم المهاست و از اینجهت که کسی که عقل

بر قوای جسمانی کند دست از ملاذ جسمی بر میدارد و تحصیل کمالات میکند و شخصی که چنین کند عند

العقلا بر تو ... پسندیده و حمیده و در این نشأه و آن نشأه خوشحال و سعید است اگر کیفیت اتفاق افتاده و کرا

در این دو عالم ... بعد از ... هرگاه نفس ... فعل نموده ... که این فعل نافع او هست بعد از این آن را

قصد کردن آن کار میکند واراده عبارت از این قصد است واگر اعداد آن کار بکند بباید اند که غرض
دارد خود را از آن باز نمیدارد دیگر اعتقادات از این قصد باز داشتن است دیگر از کیفیات نفسانی
حیاتست مقابل این موتست دیگر حالتیست که منشاء حرکت نفسانی تام اراده و متفرع وغضب
او حاصل میشود قسم رابع کیفیات مختصه بکمیات است قبل از این اقسام کمیات گذشت هر قسمی را کیفیتی هست مثلا
خط مستقیم میشود یعنی استقامت وانحنا وکیفیات اند که عارض شده اند پنجم مقوله اضا
فه است واضافه عبارت از نسبت است مکرره یعنی دو چیز که بهر یک نسبت بدیگری کرده نسبت تام میشود
غلامی که ابوت نسبت زید بعمرو و بهر سبب زید قیاس بعمرو پدر باشد و عمرو بقیاس بزید که پسر خود
بود و ابوت اضافه ایست که قائم بزید است و بنوت اضافه ایست که قائم بعمرو است و زید و عمرو دو طرف
اند و این بود نسبت که قائم بدو طرف اضافه اند که هست که دو نام دارند مثل اینها مذکور و مثل علت
و معلول و علیت و معلولیت و گاهست که هر یک نام دارند مثل اخوت که هر گاه زید قیاس بعمرو برادر
باشد عمرو هم قیاس بزید برادر خواهد بود اما آنچه بزید قائم است برادری عمرو بودنست و آنچه بعمرو قائم
برادری زید بودنست این دو اضافه است اما یک نام دارد و بعضی از دو اتحاد اسم خیال کرده اند که یک
که قائم بدو موضوع است چنانچه سابق اشاره باین شده و بطلان این خیال ظاهر گردید و باید دانست
هر عرضی چنانچه گذشت موضوع میخواهد و آن عرض قائم بان موضوع است اما بر آن موضوع محمول نمیشود
و مشتق از آن عرض بر آن موضوع محمول میشود مثلا سیاهی عرضی است میخواهد که آن جسم است و بر آن
سیاهی محمول نمیشود و نمیتوان گفت که آن جسم سیاهی است و مشتق از سیاهی که ابیض باشد بر آن جسم محمول
که میگوییم جسم ابیض است اضافه نیز داخل این کلیه است مثلا ابوت موضوعی میخواهد که زید است و بر زید

ابوت محمول نمیشود و نمیتوان گفت که زید پدریست بلکه مشتق از ابوت که اب باشد بر زید محمول میشود
که میگوییم زید پدر است پس سه چیز متحقق شد یکی ابوت دوم مفهوم اب سیم زید که اب محمول میشود
اول که ابوت باشد و او اضافه حقیقی میگویند و هر یک از این دو یعنی مفهوم اب و اضافه مشهوری میگویند
مقوله اضافه چند حکم باید مذکور شود یکی آنکه اضافه عارض همه اشیا میشود یعنی آنکه هیچ اضافه
نیست که اضافه عارض او نشده باشد مثلا ابوت با موضوع خود نسبت حالیت و محلیت دارد که ابوت گفته شد
حالیت نسبت حالیه هم اضافه است قائم بحالیت و هکذا الی غیر النهایة دوم آنکه اضافه موجود در خارج
دلیل بر این آنکه در حکم اول ظاهر شد که هیچ اضافه نیست که اضافه عارض او نشده باشد و آن
اضافه هم با هم اضافه عارض شده الی غیر النهایة پس اگر اضافه موجود در خارج باشد باید امور غیر
متناهیه نیز در خارج موجود باشد و این باطل است بدلیل ابطال تسلسل باطلست و دلیل دیگر آنکه اضافه چنانچه
موجودات خارجیه عارض میشود عارض معدومات خارجیه هم میشود مثلا علیت چنانچه عارض نار میشود در حق
کنار تقدم آنست عارض عدم نار میشود و معلوم است که نبودن کرمی بعدم موجود خارجی نیست پس
اضافه موجود نبود لازم می آید که موجود عارض معدوم شده باشد و این باطلست پس باطل شد که اضافه
که ظاهر شد و بطلان ثانی احتیاج بدلیل ندارد چه بدیهه عقل حکم میکند بانکه موجود قائم بمعدوم
نشود چون ثابت شد که اضافه نه معدوم در خارج نیست گوییم که هیچ اضافه باید موجود در خارج
باشد پس عقل با اضافات نمیکند و در حکم میکند که اگر موجود اند همه موجود اند و اگر موجود نباشند
موجود نباشد حکم ثالث آنکه اضافه چنانچه دانستی از نسبت مکرره است پس هر وقت که اضافه حاصل شود
باید که دو اضافه حاصل باشد و متصور دو اضافه نفس الامری پس هر گاه متصور ابوت کند باید متصور

مثلا ابوت عارض ... (margin note, partly legible)

بوسیدنبا بد وانمعنی کلام قوم است که میکویند متضایفان در تعقل متساوی اند همچنین در وجود نفس الامر هر کاه شخص متصف بابوت باشد باید شخص دیکر متصف ببنوت باشد واکر هر آنکه باید هر دو این بهم رسد واکر ابوت غیر متناهی باشد باید بنوت غیر متناهی باشد وانمعنی کلام قوم که میکویند متضایفان باید متکافی در وجود باشد و این حکم بدیهی است و از اصول معظم است تفاریع بسیار براین میشود ولیکن محل ذکر آن نیست

در مقوله این و آن عبارت از بودن در مکان و ما قبلا معلوم شد که اکر مکان عبارت از بعد بوده باشد همه اجسام مکان خواهند داشت پس مقوله این شامل کل اجسام است اکر مکان عبارت از سطح بوده باشد مقوله این شامل کل اجسام نخواهد بود و همچنین معلوم شد که مکان منقسم بطبیعی و غیر طبیعی است پس این نیز چنین است و اقسام این بنا بر مشهور چهار است حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و مناسب مقام تحقیق حرکت و سکون و مقولاتی که حرکت در آن میشود کرده و بیان این در چند مطلب میشود

در بیان معنی حرکت و سکون و کیفیت تقابل آنها اند حکما حرکت را چنین تفسیر کرده اند که خروج از قوه بفعل است بر سبیل تدریج و سکون مقابل اینست و بیان این آنست که امری که بوصفی متصف نباشد از شان او هست که متصف باو شود یا اول مثل جسم که سفید نیست اکر چه سفید نشود فاقد شیء است و اکر سفید نیست و از شان او نیز نیست که سفید شود در وقتی که قوه است حرکت در شیء منصوب نیست علو که از شان او هست که متصف شود یا یکدفعه متصف میشود مثل ملاقات دو تماس جسمی بجسمی که مرد اکر این جسم بآن جسم میرسد تماس حاصل میشود یا آنکه کم کم بتدریج حاصل میشود مثل آنکه آب را کرم کنیم که آن آب کم کم کرم میشود تم

کرده نشده بهم میرسد حرکت نیست و قسم دویم حرکت است و واضح است این و در بیان معنی حرکت آنست که او را وصفی نداشته باشد و بعد از آن وصف از برای او حاصل شود یا در قطعه از زمان و فردی از آن وصف را داشته باشد و در هر آنی که بعد آن زمان فرض کنیم فردی جدا جدا دارد و بعد آنی که فردی را داشت بعد آن دیکر آن فرد را ندارد و فردی دیکر دارد مثل آنکه جسمی در هر آنی که بعد آن ساعت فرض کنیم مکانی دارد و بعد مکان او تغییر یابد مثل این سکون و عدم مثل آنکه جسمی از بالا بزیر رود باید در این صورت آن جسم در هر آنی که در آن ساعت فرض کنیم مکانی دارد و در آن دیکر مکانی ندارد و دیکر مکانی که تعیین یابد در این حرکت حال آنچه کفتیم ظاهر شد که عدم حرکت در چیزی است که قوه حرکت موجود باشد و در مقوله که حرکت یکی از آن مقوله برا وجه تدریج واقع شود و فرد ذات که ساکن موجود باشد و چنین نباشد که در هر آنی فردی خاص از مقوله داشته باشد پس امری که موجود نباشد بر او حرکت صادق است و نه ساکن و از این ظاهر شد که تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است

در بیان اقسام حرکت حکما حرکت را سه قسم نموده اند قسری و ارادی و طبیعی چه حرکت که متحرک بنا بر حال فاعل است که با خارج و قاسر یا از داخل حرکت داده و آن حرکت را از قسریه نموده اند باین معنی که بالا انداختند بالا رفتن او حرکت قسریه و دویم که فاعل حرکت داخل بوده باشد آن مستند بقصد و شعور بوده باشد مثل آنکه حرکت متحرک باشد شعور است آن حرکت را ارادیه اراده و اختیار صادر میکردد با عدم اختیار از شعور است و اما از مبادی حرکت آن است که اراده و اختیار و ارادی صادر میکردد در ارادی میکویند و دویم از بایت حرکت مثل باین طرف بنا شد حکما اعتقاد آنست که در جمیع این اقسام ثلث حرکت واسطه قوه انیل است و میکویند

اراده بحرک نفس نباتی یا نفس حیوانی یا نفس انسانی است آن محرک احداث میلی در جسمی که آن نفس
با و متعلق است مینماید و بوساطت آن میل حرکت واقع میشود و در حرکت طبیعی ظاهر محرک را طبیعت
که عبارتست از صورت نوعیه است میدانند و میگویند که او احداث میل در جسمی که آن صورت در او
حلول کرده مینماید و بوساطت میل حرکت حاصل میشود و در حرکت قسریه میگویند که قاسر
میکند اینکه احداث میل در طبیعت مقسور مینماید در حرکت او نیست بلکه طبیعت جسم مقسور ذات بوساطت
از میل که از قاسر بهم رسیده و تحقیق قول ایشان در تحقیق افعال عنصریه بعضی تفصیل قبل از این گذشت
و در بیان آنکه در حرکت ضرورست از آن شش امرست مبدا منتهی علت فاعلی
حرکت که آن را محرک گوییم علت قابلی حرکت که آن را متحرک گوییم مقولیکه در او حرکت واقع شود
زمانی که در او حرکت واقع شود اما وجود مبدا در حرکات حادثه ظاهرست چه هر گاه حرکت حادث
شود البته مبدا خواهد بود که حرکت در او شود و مبدا از آن بهم رسیده اما وجود منتهی در حرکات
منقطعه ظاهرست چه هر گاه حرکت آخر شود پس منتهی خواهد داشت و ما در حکمت الهی بیان حدوث
عالم خواهیم نمود و دلیل ظاهر میشود که هر حرکت ازلی نیست و هر حرکتی که بوده باشد یا بعد از این بهم رسد
مبدا خواهد داشت و حاصل کلام آنکه مدعا این نیست که وجود مبدا از لوازم هر حرکت است تا بحث بیاید
که هر حرکتی که ازلی باشد مبدا ندارد بلکه غرض اینست که مبدا در حرکات حادثه ضرورست و بیان لزوم
مبدا باین معنی که ذکر کردند ظاهرست پس این قضیه چون شد که هر حرکت حادثه مبدا دارد بالضروره و چون
ابطال قدم عالم اجسام ثابت ظاهر میشود که هر حرکتی حادثست داخل این در مقدمه نتیجه میکنیم که هر حرکتی
مبدا دارد و در جانب منتهی این دعوی نمیکنیم که هر حرکتی منتهی دارد چه هر حرکتی که در آخرت واقع شود

دلیل بر انتهای آن نداریم و لذا اینجهت میگوییم که حرکات منقطعه منتهی دارد اما بیان محرک
و متحرک منظور ظاهرست و ذکر علت محرکه که در اینجا نمودیم از جهت عرضیت و الا ظاهرست که هیچ ممکنی
بدون علت فاعلیه موجود نمیشود و این حکم اختصاص بحرکت ندارد و اما مقوله و فعمان از تحقق
معنی حرکت لزوم این معنی ظاهر شد و در بیان نفی وجود اجزای حرکت در مطلب تعلقها ظاهر شد که
در زمان حرکت منتصف میشود باجزاء منقسمه از مقوله که در آن حرکت مینماید و هیچ فردی در آن منتصف
نیست الحال گوییم که حال از تعبیر خالی نیست که افراد مقوله یا متناهیند یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا موجودند
بالفعل یا بالقوه پس چهار احتمالست احتمال اول آنکه افراد متناهی موجود باشد احتمال دویم آنکه
افراد متناهی باشد و موجود بالفعل نباشد و این دو احتمال باطلست چه هر حرکت این شان نیست که هر حدی
از حدود مسافت [illegible] و در مسئله ابطال جزء لایتجزی ظاهر شد که جسم قابل انقسامات غیر متناهیست و ظاهرست
که باعتبار هر قسمتی حدی خاص در او حاصل میشود و متحرک بهمه حدود مسافت باید برسد چه اگر بعضی
حدود نرسد لازم می آید که طفره نموده باشد و معنی طفره آنست که متحرک بجزوی از حدود مسافت برسد
و بعد از آن بجزوی دیگر برسد که میان این دو حد حدی باشد که بان نرسیده بجزو بعد برسد و بطلان طفره
از ملاحظه [illegible] احتمال دویم آنکه حدود مسافت غیر متناهی موجود باشد و این احتمال نیز باطلست چه هر گاه
حدود غیر متناهیه در مسافت موجود باشد لازم می آید که مسافت مرکب از حدود غیر متناهیه و جسم مرکب از
اجزاء لایتجزی غیر متناهیه بوده باشد و بطلان این سابقا ظاهر شد و چون این سه احتمال باطل شد احتمال
رابع باقی ماند که افراد مقوله غیر متناهی باشند و موجود بالفعل نباشند و از اینجهت باشد امور چند ظاهر هم
که [illegible] آنکه [illegible] قابل انقسامات غیر متناهیست و انقسام بالفعل نیست چه حال اجزای زمان از این

پنجم احتمال آنکه هر دو نیست یا متناهیست و موجود بالفعلند یا غیر متناهیست و موجود بالقوه آن
و احتمال اول باطل چه هرگاه اجزای زمان مثلاً ده جزء باشد که هیچ جزو قابل قسمت نباشد بعد
هر جزئی از متحرک در یک جزء مسافت قطع کند باید که آن جزء مسافت نیز قابل انقسام نباشد چه اگر آن جزء
تنصیف داشته باشد متحرک نصف اول را در نصف جزء زمان طی خواهد کرد پس آن جزء زمان منصف تجزیه باید
بعد و حق این بود که جزء زمان قابل قسمت نیست و اگر جزء زمان قابل قسمت باشد یا قابل انقسام یا هر جزء
متناهیه خواهد بود و هر جزوی از این اجزا قابل قسمت نیست یا اجزای غیر متناهیه و علی الاول لازم می آید
که آن جزء مسافت که در هر یک از این اجزای متناهیه قطع میشود قابل انقسام باشد و همچنین یا ناآخر اجزای با قسمه
زمان در مسافت اجزای غیر منقسمه بهم میرسد و لازم می آید که جسم مرکب از اجزای لایتجزی باشد و در احتمال
سیم نیز همین محذور لازم است با محذور دیگر مثل آنکه سریع و بطی نیز سد و غیر آن از مرد دوم آنکه انقسام
هر یک از حرکت و مسافت و زمان انقسام دیگر را لازم دارد نیز بایمعنی که در هر یک اجزای بالفعل که بهم رسد در دیگری
اجزای بالفعل بهم میرسد و در دیگری اجزای بالفعل بهم رسد بلکه بایمعنی که در هر یک که اجزای بالقوه یا بالفعل
بوده باشد در دیگری بمقدار آن اجزای بالفعل یا بالقوه خواهد بود و بنابر این ظاهر شد امر سیم آنکه
حرکت چنانچه معلوم شد زمان و مسافت لازم دارد و او هم بر مسافت منطبق است و هم بر زمان بمعنی هر گاه
حرکتی در مسافتی و زمانی واقع شود در نصف مسافت نصف حرکت واقع میشود و در ربع مسافت
ربع حرکت و همکذا و همچنین هر حرکت در نصف زمان نصف حرکت در کل زمانست و در ربع زمان ربع حرکت
چه اگر حرکتی در مسافتی شود باعتبار انقسام مسافت حرکت منقسم میشود و لازم می آید که زمان هم منقسم شود
و همچنین باعتبار انقسام زمان حرکت منقسم میشود و لازم دارد که مسافت هم منقسم شود اما اگر حرکتی فرض

نکنیم

نکنیم از انقسام مسافت انقسام زمان لازم می آید و از انقسام زمان نیز انقسام مسافت لازم می آید
دوم در بیان کیفیت وجود حرکت در فصول سابقه معلوم شد که بنابر تقدیر حرکت افراد غیر متناهیه
مقوله بر متحرک وارد میشوند و این افراد موجود بالفعل نیستند بلکه یک امری متصل هست که با انقسام
مسافت در زمان منقسم میشود حالا آن امر از دو امر بیرون نیست یا اینکه آن امر متصل موجود است در خارج
و قابل انقسام غیر متناهیه است یا وجود او در خیالست و در خارج وجود ندارد و بر تقدیر اول
حرکت همین موجود خارجی متصل واحد قابل انقسام خواهد بود و این حرکت بمعنی قطع میگویند و بنا
بر ثانی باز امری موجود خارجی هست که او حرکت باشد یا نه و بر تقدیر ثانی که امری موجود باشد که آن
امر حرکت باشد آن امر یا فرد مقوله است یا نه پس احتمال که اینها دارد احتمال اول آنکه حرکت بمعنی قطع
موجود باشد در خارج و متحرک در اثنای حرکت با او متصف باشد دوم آنکه حرکت بمعنی قطع در خارج
موجود نباشد اما فردی از مقوله موجود باشد و متحرک در تمام زمان حرکت با این فرد خاص متصف باشد
و او را حرکت بمعنی توسط گویند سیم آنکه در اثنای حرکت امری که حرکت عبارت از اوست موجود است اما فرد
مقوله نیست چهارم آنکه هیچ امری موجود در خارج نیست که همان امر متصل در خیال موجود است و در احتمال
احتمال ۳ — اول و دوم و چهارم حرکت در هر مقوله فرد آن مقوله است بخلاف احتمال سیم که در آن حرکت فرد مقوله
نخواهد بود و در سه احتمال اول حرکت موجود است در خارج بخلاف احتمال رابع و در دو احتمال اول
فردی مقوله در خارج موجود است بخلاف دو احتمال آخر و بیان تقویت هر احتمال و محظورات آن
لایق این مختصر نیست بنابر این بذکر مذهب مشهور اکتفا میشود و آنچه مشهور است از مذهب حکمای است و شیخ
رئیس بان قائل شده احتمال دویم است که آنچه موجود است در خارج از اول حرکت تا آخر آن فرد مشخص معین است

از معقولات این فرد شخصی نیست بلکه در مسافت مختلف میشود و باعتبار اختلاف نسبت آن امری متصل
در خیال حاصل میشود مثل خط در قطره نازله و دایره در شعله جواله و آن اول که فرد معقول است حرکت
توسطی گویند و دوم که آن امر متصل است حرکت بمعنی قطع گویند و هر دو فرد معقول است مثلا در حرکت
حرکت توسطی فردی معین متشخص است و حرکت بمعنی قطع فرد دیگر است از این قبیل متصل که عقل او را قسمت
تواند کرد هر فرد از او خواهند بود و فرق میان این دو با وجود چند وجه است وجه اول آنکه حرکت توسطی موجود است
در خارج و حرکت بمعنی قطع موجود در خیال است دوم آنکه حرکت بمعنی توسط جزء ندارد و قابل قسمت
و حرکت بمعنی قطع قابل انقسام است و غیر متناهیه است سیم آنکه حرکت توسطی موصوف قابل انطباق است
بر مسافت ندارد و بر زمان نیز انطباق ندارد بخلاف حرکت بمعنی قطع و بر این مذهب بحث مشهور هست
که حرکت شیء است که خارج الاجزاء [illegible] غیر قاره است و معنی غیر قار آنست که اجزاء او در وجود
با هم جمع نشوند ملاحظه که موجود شود سابق معدوم گردد و در حرکت توسطی خود جزء ندارد پس او از امور
غیر قاره نیست و حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و در خیال الاجزاء او با هم جمع است پس اطلاق غیر
قار بر او هیچ وجودی نتوان نمود و جواب از این بحث بعض مشهور است [illegible] اعتبار
بکند که او غیر قار و حرکت بمعنی قطع است و جواب اول آنکه غیر قار بودن آن باعتبار منشأ وجود خارجی است
یعنی عقل حکم میکند که این امر متصل موجود در خیال اگرچه در خیال الاجزاء او با هم جمعست اما اگر
موجود در خارج میبود اجزاء آن با هم جمع نمیشد دوم آنکه این امر هر چند اگرچه در خیال الاجزاء آن با هم
در وجود جمعند اما با هم حادث نشده اند و حدوث آن [illegible] غیر قار بودن آن باعتبار حدوث
کرده جزء او یک بار حادث نشده بلکه جزء حادث میشود و بعد از آن جزء دیگر حادث میکرد و دیگر

کلمات مشهوره

کلمات مشهوره در کتب است و خوض در مسئله حرکت آنست که استاد محقق و بانی مدقق [illegible]
فلاسفه [illegible] تا حال بحضرت سید [illegible] آقا حسین ادام الله فیض افاداته و افاض علی [illegible]
تنقیح آن نموده و گفته اینست که توسط امر اعتباریست و وجود در خارج ندارد و حرکت عبارت از او
بلکه حرکت عبارتست از این امر متصل که او را حرکت بمعنی قطع میگویند و چون عاقل تجویز کند که
[illegible] متشخص معین در تمام
مدت [illegible] در مقولات که حرکت در او واقع
میشود و [illegible] حرکت در جوهر را باطل میدانند بدلیلی که بر این میگویند آنست که متحرک باید که در میان
از اول حرکت تا آخر آن شخص موجود باشد و در حرکت در جوهر این معنی متصور نیست این بحث آنکه
کرد در جوهر فرض کنیم یا حرکت صورتست در هیولا یا حرکت هیولا در صورت جسمیه یا حرکت جسمیت
نوعیه اول آنکه حرکت صورت در هیولی باشد باطلست بدلیلی که سابق مذکور شد که انتقال از محل [illegible]
دوم آنکه حرکت هیولی در صورت جسمیه باشد نیز باطلست بدلیل آنکه صورت جسمیه که هیولی در آنها
میکند ممکن نیست که موجود باشد در زمان زیرا که متحرک در مقولها باید در هر آن فردی از آن مقوله داشته
باشد که قبل از آن و بعد از آن نداشته باشد چنانکه گذشت پس اگر آن صورت در زمان باقی باشد
لازم می آید که هیولی حرکت در آن صورت نکرده باشد و این خلاف فرض است پس متعین شد که
در آن موجود باشد و در این وقت حال خالی نیست که یا هر دو صورت که حرکت در آن موجود
زمانیست که هیچیک در آن زمان موجود نباشد یا [illegible] آن و آن نیست بنابر این لازم می آید
[illegible] لازم می آید که متحرک در حال حرکت موجود نباشد زیرا که هیولی بی صورت

موجود نخواهد بود و قسم سیم که حرکت جسم در مقوله غیر جوهر است باطل است بدلیل مذکور با آنکه تغییری
در این دلیل بحث بسیار وارد است که بعضی از آن اشکالات که ذکر کرده‌اند و بعضی از آنها که ذکر خواهد شد ظاهر
میگردد و قطع نظر از این ابحاث قسم حرکت در مقوله غیر جوهر که آن یک جسم مرکب در هیچ وجود خود لحاظ
بآن صورت ندارد و اگر فرض حرکت کنیم شخص متحرک از اول حرکت تا آخر آن موجود خواهد بود هم حرکت
نکرده و در زمان حرکت خالی از صورت نوعیه باشد و این مجرد فرض است و در مقوله عرض میشود از بحث
کرده چهار مقوله‌اند که در آن حرکت واقع میشود اول مقوله این و حرکت در آن ظاهر است دوم مقوله وضع
و در حرکت در وضع ظاهر است که تبدل وضع میشود سیم مقوله کیف و در امور کیفیه تدریجاً
متبدل میشود مثل رنگ آب و امثال آن و حصول آن ظاهر است چهارم مقوله کم چه تمام افراد جسم که در زمانی
متغیر آنها تبدل میشود مثل نباتی که در اول نشو و نما کوچک است و بعد از آن تدریجاً بزرگ میشود
در مقوله متی است که آن عبارت از نسبت شیء بزمان است مثل آنکه این شیء در دیروز موجود بود
و آن در یک سال یا غیر آن در زمان چنانچه سابق معلوم شد قابل انقسامات غیر متناهیه است یعنی بالفعل
ندارد هر قطعه زمانی که فرض کنیم منقسم بدو آنست یکی اول و یکی آخر و آنات غیر متناهیه در آن فرض
میتوان نمود اما در آن متصل بهم باز نباشد و در زمان فرض میتوان نمود و نسبت آن به زمان مثل
نقطه است بخط یعنی چنانچه نقطه قابل انقسام نیست و طرف خط است و نقطه نهایت خط است
تالی الحال همچنین آن طرف زمان است و قابل انقسام نیست و زمان متألف از آنات نیست و تتالی آنات محال است
و در این مقام مناسب که نحو وجود ثبات و عدم آنها ذکر شود آنها موجود دارند یعنی آنکه در آن
میشود و زیاد از یک آن موجود نیست زمان این لازم می‌آید که در قطعه زمان موجود نباشد مثل

بحدود مسافت که در اثنای آن حرکت که متحرک به حدی از حدود مسافت باید برسد و الا طفره لازم
می‌آید و بعد هیچ حدی زیاده از یک آن نیست چه اگر در دو آن مثلاً در حدی از حدود باشد
آن دو آن اگر متصل بیکدیگر اند تتالی آنات لازم می‌آید و اگر متصل نیستند قطعه زمانی خواهد بود
از قطعه که در آن حد خواهد بود و لازم می‌آید که حرکت منقطع شده باشد و فرض آن بود که در اثنای
حرکت است پس ظاهر شد که وصول بحدی از حدود در یک آنست نه بیش و در زمان نیست دویم آنکه موجود
در قطعه زمان باشد و در آن موجود نباشد مثل حرکت بمعنی قطع که در زمان موجود است و در آن
که جزو آن زمان فرض کنیم موجود نیست چنانچه از ابحاث حرکت معلوم میگردد سیم آنکه هم در آن
باشد و هم در زمان و این دو قسم است قسم اول آنکه آن اول آن برای وجود شیء بوده باشد یعنی اولا
در آن موجود میشود و باقی میماند در وجود حوادث آنیه مثل جواهر و اکثر اعراض و این نحوات دویم
آنکه آن اول وجود نبوده باشد مثل کشتی که نه مبدا و نه منتهی بوده چه جسم مثلا هرگاه در قطعه
زمان در موضعی ساکن بوده باشد و از آن موضع حرکت کند در آن آخر آن قطعه و بعد مبدا است
از آن در هر آن که فرض کنی تجاوز از مبدا نموده و تا تمام حرکت تمام نشود مبدا و منتهی است اما
نهایت آن اول ندارد چه اگر آن اول داشته باشد لازم که آخر زمان سکون آن باشد که متصل باول آن
آن هر سه قسم باطلست اما قسم اول از جهت آنکه خلاف فرض است چه در آن آخر زمان سکون جسم
مبدا تجاوز نموده و هنوز در مبدا است و اما قسم دویم از جهت آنکه تتالی آنات لازم می‌آید
و اما قسم سیم از جهت آنکه مباینت است اگر این دو آن قطعه زمانی خواهد بود در این قطعه متحرک یا در مبدا
چه این قطعه بعد از آن آخر سکونست و لازم می‌آید که تجاوز نموده باشد چه هنوز به آن تجاوز

رسیده و این اجتماع نقیضین است و از آنچه در حال نحو وجود اشیا ذکر شد معلوم میکردد که
عدم اشیا نیز بر این نحو است و اقسام مذکوره در او نیز بهم رسیده و علیک بالتامل و این تحقیق
کند ذکر شد در بنای این مواضع بکار می آید خصوصا در جواب اولهٔ متکلمین در اثبات جزء لا یتجزی
کفتند سابق جواله بایمقا نوم   در مقوله وضع است و آن هیئتی است که عارض شی میشود
یکی از دو جهت اول نسبت اجزا او بعضی ببعضی مثل انکه شخصی ایستاده باشد که قدم پایین و سر بالا است
یا انکه منکوس باشد که سر زیر باشد و قدم بالا هیئت اول غیر از هیئت دویم است چه در اول سر اعلا
نسبت فوقیت داشته و قدم نسبت تحتیت و در ثانی عکس اول است دویم نسبت شی با امور خارجه مثل انکه
جسمی بر حیث دست کسی باشد و جسمی بر دست چپ او و قطع جسم اول غیر وضع جسم دویم است
در مقوله جده است که آن را مقوله ملک هم کویند و آن عبارت از نسبت شی است با آنچه احاطه باد
کرده باشد مثل نسبت آدمی بلباس خود که بعد از پوشیدن لباس نسبتی باو دارد که پیش از پوشیدن
نداشت   در مقوله فعل است و انفعال و فعل عبارت از اثر کردن در چیزی و انفعال عبارت
از قبول نمودن اثر است مثل انکه نجاری که کرسی میسازد در چوب اثری میکند و این چوب قبول
اثر میکند در این سه مقوله نظر و تامل است که بعضی از اقسام اضافه و مقوله اینها سه مقوله علیحده اند
تم بحث الطبیعی بعون الملک الغنی   نیز مشتمل است بر چند فصل   در امور عامه و در او
در فصل اول   در وجود و عدم وجود بمعنی هستی و عدم بمعنی نیستی و این دو معنی بدیهیند و اطفال
معنا نیز هم حکم میکنند که فلان امر هست و فلان امر نیست و در این دو تصدیق تصور وجود و عدم البته
نموده اند و تعاریفی که از برای آن ذکر کرده اند اخفی از معنی وجود و عدم است از این جهت ذکر تعاریف نشد

والجهات متعلقه بانها ذکر شد و در این فصل چند بحث است   در اشتراک معنی وجود یعنی
وجود یک معنی و یک مفهوم است که اشیا بان متصف اند و موجود هست که بر اشیا اطلاق میشود یک معنی
مشترک لفظی نیست یعنی چنان نیست که در یک جا یک معنی مستعمل شود و در جای دیگر بمعنی دیگر مثل لفظ عین
که کاه میکویند زید عین دارد و مراد این است که چشم دارد و کاه میکویند که عمرو عین دارد و مراد این است
که چشمه آب دارد و مشترک معنوی بودن وجود بدیهی است چه هر کسی که بکوید که فلان چیز هست
و فلان چیز نیست یک معنی استعمال میکند و از هستی زید و هستی عمرو و هستی سایر مختلف مفهوم اند
حکما از جهت تنبیه بر این معنی بدیهی وجوه چند ذکر کرده اند بلکه یکی اکتفا میشود و آن این است که ما
هستی و نیستی حصر عقلیست و مراد از حصر عقلی این است که عقل مجرد ملاحظه طرفین جزم کند که یکی از اینها
واقع است و محتاج بواسطه نباشد مثل انکه میکوییم زید یا شاعر هست یا شاعر نیست که در این مثال همین
عقل این عبارت را فهمید متوجه شود جزم میکند که زید یا شاعر باشد و یا نباشد و چون معنی
حصر عقلی معلوم شد کوییم که هر کاه کسی بکوید که زید هست یا نیست عقل مجرد فهم این کلام جزم میکند
که از این دو بیرون نیست و شک نیست که از نیستی این را میفهمد که هیچ وجودی نداشته باشد و هستی
اکر یک معنی داشته باشد چنانچه مدعی است حصر عقلیست اما اکر وجود معانی متعدده داشته باشد خالی
نیست که انواع وجودی که در مقابل نیستی ذکر شده یک وجود معین از جمله وجودات و یا مجموع مثل
اثنا یا همه وجودات و اول معنی سخن این میشود که زید یا وجود انسانی دارد یا هیچ وجود ندارد
و این حصر عقلی نیست چه احتمال دیکر یا نیست که نه وجود انسانی داشته باشد و نه هیچ وجود نداشته
باشد بلکه وجود فرسی یا مثل آن داشته باشد و باید دلیل از خارج معلوم نماید که این احتمال باطلست

و در ثانی معنی عبارت این میشود که یا همه وجودات را دارد یا هیچ وجود ندارد و این حصر صحیح نیست
که عقلی نیست و احتمالی دیگر غیر از آن دو احتمال هست و آن اشیا که موجود باشند نه همه وجود را
دارند و نه آنکه هیچ وجود نداشته باشند و هر دو شق هم غلط است   انکه وجود زاید است
بر حقایق اشیا و باید دانست که کلی نسبت با افراد حالش از سه نوع بیرون نیست یا عین افراد است مثل
انسان و این کلی را در اصطلاح نوع میگوییم یا جزو حقیقت افراد خود است و آن کلی یا جنس افراد
خواهد بود مثل حیوان یا فصل خواهد بود مثل ناطق و این دو قسم را ذاتی میگوییم یا زاید بر حقیقت
افراد است و این قسم را عرضی میگوییم بعد از این مسئله اینست که موجود که بر اشیا اطلاق میشود
عرضی نیست و وجود عین اشیا و جزو اشیا نیست بلکه زاید بر اشیاست و نزاع در این مسئله بدو طریق متصور است
یکی آنکه این معنی هستی که ذکر شد که بدیهی و مشترک معنوی است زاید است بر حقایق اشیا یا زاید نیست
دیگر آنکه این معنی بدیهی یا فرد موجودی دارد که آن فرد عین همه اشیا موجوده یا عین بعضی آنها
موجوده یا جزو همه اشیا موجوده یا جزو بعضی از اشیا موجوده باشد آنچه در این مسئله اولا ذکر میشود نفی
معنی اولست و مدعا اینست که این مسئله نیز بدیهی است و شکی نیست که این معنی بدیهی عین اشیا و جزو اشیا
نیست و موضح این معنی آنکه ما تصور اشیا میکنیم مثل زید و تصدیق میکنیم که زید است و تصدیق
میکنیم که زید حیوان و ناطق است و شک داریم که زید موجود است یا نه و اگر وجود عین افراد یا جزو
افراد بودی بایستی که شک در آن نداشته باشیم و اعتراضاتی که در کتب برای دلیل ذکر نموده اند
چون مدعا بدیهی است دلیل را بر سبیل تنبیه و ایضاح ذکر نمودیم وارد نیست و اما کلام در معنی دوم
که وجود فردی موجود داشته باشد که عین آن موجود یا جزو آن باشد پس حالش این نحو است

کاکر

که اگر وجود عین امری بوده باشد آن امر بالذات خود موجود به عین وجود که عین اوست موجود خواهد
بود یا وجودی زیاده بر ذات خواهد داشت و بعبارت دیگر وجود زاید بر موجود خواهد بود شق دوم عین
مدعا است چه مطلب غیر از این نیست که وجودی که اشیا با اتصاف آن موجودند زاید است و در شق اول لازم
می‌آید که آن امر واجب الوجود بوده باشد چه فاعل ذات چیزی را ایجاد نمیدهد مثلا فاعل انسان انسان را
نمیکند بلکه انسان را وجود میدهد هرگاه ذات عین وجود باشد فاعل وجود را هم نداده خواهد
بود و باید که واجب الوجود باشد و چون بیان توحید واجب الوجود خواهد شد ظاهر میگردد که عین
بودن فرد وجود بر تقدیری که حق باشد در غیر واجب الوجود متصور نیست و عین بودن وجود در واجب
هم نیز خالی از اشکال نیست و شمه از این اشکال بیان خواهد شد انشاء الله تعالی با ما جزئیه فرد وجود موجود
بطلان نظیر وجود که ذکر شد میتوان نمود و ادله دیگر نیز با و قائمست   انکه وجود منقسم میشود بدو قسمت
وجود خارجی و موصوف با آن موجود است در خارج مثل زید که موجود است در خارج و وجود او وجود
خارجیست دیگری وجود ذهنی و موصوف آن موجود در ذهن است مثل [illegible] و [illegible] قسم اول اتفاق ندارد
دیگر قسم ثانی را این نحو مثبت کرده اند که قضایا [illegible] ایجابیه هست که عقل حکم بصحت آن و حقیقت
میکند و موضوع در آن قضایا وجود خارجی ندارد و صدق قضیه ایجابیه فرع بودن وجود موضوع
عالست در ثانیا مقدمه اولی آنکه عقل حکم میکند که [illegible] ثابت است از برای [illegible] و حکم میکند که ابوة ثابت
از برای [illegible] و موضوع در قضیه اولی عمی است و عمی عبارت از عدم بصر است و عدم موجود خارجی
و موجود [illegible] قضیه دوم ابوة است و ابوة از مقوله اضافه است و در حکمت طبیعی ثابت شد که اضافه
وجود خارجی ندارد در ثانیا مقدمه ثانیه آنکه حاصل معنی قضیه موجبه اینست که امری ثابت است از برای موضوع

مثلا زید اسود است حاصلش اینست که سواد از برای زید ثابتست پس حاصل معنی ایجاب ثبوت امری
از برای امری است نه حکم صریح میکند که تا چیزی ثابت نباشد چیزی از برای او ثابت نمیتوان شد پس باید
موضوع در قضایای موجبه وجود داشته باشد چنانکه موضوعات که ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی ندارند
پس باید که غیر وجود خارجی وجودی بوده باشد و آنرا وجود ذهنی میگوئیم و فرق میان او و میان
وجود خارجی باعتبار آثار است و تفصیل این مقام اینست که بعضی موجودات را چند بار آثار و بعضی
از آن آثار بعد از وجود خارجی بر او مترتب میشود مثل احراق و اضائه و بعضی از آن آثار بعد از وجود خارجی
بر او مترتب میشود مثل معلوم بودن و مفرح بودن و از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی آنست
که منشأ آثار خارجیه میشود و وجود ذهنی آنست که منشأ آثار ذهنیه میشود و مطلق وجود آنست که منشأ آثار در جمله
خواه آثار خارجیه باشد و خواه ذهنیه و عدم خارجی آنست که وجود خارجی نداشته باشد و عدم ذهنی آنست که وجود
ذهنی نداشته باشد و عدم مطلق آنست که هیچ یک از وجود خارجی و ذهنی را نداشته باشد و هر یک از وجود منقسم
بدو قسم است وجوب و امکان و موجود یا واجب یا ممکن و عدم هم منقسم بدو قسم است امتناع و امکان
و لازم است با مدعیت که لازم نیست که عدم هم باین دو معنی منقسم بدو قسم میشود و مفهوم منقسم است قسمت
با واجب یا ممکن یا ممتنع و بیان این تقسیم آنست که هر مفهومی بنا بر ذاته و حقیقته از عدم ابا میکند یا نه قسم اول
واجب الوجود و قسم دوم که از عدم ابا نکند ممکن است و معنی واجب الوجود آنست که وجود ضروری او باشد
و ذاته از عدم ابا کند و معنی ممکن آنست که نه وجود ضروری او باشد و نه عدم و ذاته از هیچ یک ابا نداشته
باشد و این وجوب و امتناع و امکان مواد ثلثه و عناصر ثلثه و جهات ثلثه نسبت بموضوع یکی از اینها است مثلا قضیه
اربعه زوج است ماده او وجوب است چه اربعه بالعنصر زوج است و اینکه زوج نباشد ثلثه زوج است ماده آن امتناع است

چه ثلثه از زوج ابا دارد و زید قائم است ماده آن امکانست چه واقع نبودن ابا از هیچ یک از قیام و عدم قیام
ندارد و اصطلاح چنین شده که اینها را نسبت بموجود اعتبار کنیم چنانکه ذکر شد و این مواد ثلثه را گاه نظر بذات موضوع
اعتبار میکنیم چنانکه ذکر شد و گاه مقید بموضوع نمیسازیم و قسمت چنین میکنیم که وجود نسبت بذات موضوع یا ضروری است
یا غیر ضروری است ثانی این غیر ضروری ثانی باشد یا ضروری که اگر ضروری باشد وجوب و اگر ضروری نباشد یا عدم ضروری است
یا نه اگر ضروری باشد امتناع و اگر نباشد ممکن است و واجب بمعنی آخر در وقت ضرورة وجود نسبت بذات است و آن
ذاتی است به غیر آن و وجوب الغیر و امتناع بامعنیم در وقت ضرورة عدم با نظر بذات است و آن امتناع
ذاتیست با نظر بغیر است و آن امتناع غیری است و امکان بمعنی عدم اقتضا و حکما متفق نیست چه امکان در این تقسیم بمعنی آنست
که هیچ یک از وجود و عدم ضروری نداشته باشد نه ضرورة ذاتی و نه ضرورة غیری و ضرورة من غیر ذاتی ندارد
وجود و عدم متصور است چنانکه در معنی ممکن ذاتی مفهوم شد که نه وجود نظر بذات ضروری و نه عدم
اما ضرورة غیری نداشتن هیچ یک از وجود و عدم ممکن نیست یعنی ممکن نیست که یک از وی بر واقع نه وجود ضروری
او باشد و نه عدم چه حال از دو بیرون نیست یا موجود یا معدوم اگر موجود باشد یا علت وجودش متحقق است
و وجودش ضرورة غیری دارد اگر موجود نیست علت عدمش متحقق است و عدمش ضرورة غیری دارد چنانکه اگر موجود
باشد چنانکه ذکر خواهد شد که تا چیزی وجودش ضروری نباشد موجود نمیشود و تا عدمش ضروری نباشد معدوم
نمیگردد و این مذهب بعضی از متکلمین که جائز دانند که امری که بحد وجوب نرسد موجود شود اولی باشد بوجود
و همچنین در عدم امکان بمعنی مخصوص خواهد شد و باید دانست که انقلاب در این مواد ممکن نیست باشد چه
ذاتی باشد و چه غیری باشد و جائز است که ممتنع بالذات ممکن نیست که ممتنع بالذات شود یا ممکن بالذات شود و همچنین ممکن
بالذات نمیشود که واجب بالذات شود یا ممتنع بالذات و بنابر آن معنی انکه واجب بالذات آنست که اصل ذات یکی

دعوا داشتن غیر وی را از عدم بیکند و چنین خاطر کرد کاهی را از عدم کشید کاهی بیکند حال آنکه فقیر و فقد ثبت
بامری از خارج سبب آنچه معنی میشود با خود بخود بی مدخلیت امری کاما با ما میکند که تا با غنیمت بنا بر اعتماد اول
واجب بالذات نخواهد بود چه واجب بالذات آن بود که ذات او بذاته بی مدخلیت امری با از عدم که بر وجه بنا بر اضعاد
عدم ترجیح بلا مرجح لازم می آید چه جوهر که با بر این ذات جائز باشد که با اکره و جائز باشد که با انکه آن وقت که ا با
که موجود شود اکرا با اکند و آن وقت که با اکره موجود شد که با اکره پس بقا و دوام این وقت بود بی ترجیح بلا مرجح بی تمیز
عقول باطلست و هیچ عاقلی تجویز نمیکند که دو کفه ترازو که یعنی هر دو مساوی باشد کاهی این کفه را الترجیح
دیگر آن کفه را بلا مرجح و باین بیان ممتنع ممکن ظاهر گردید اما واجب بالغیر میشود که ممتنع بالغیر شود
و ممتنع بالغیر میشود که واجب بالغیر شود چه ممکن که حادث بود مادام که معدوم بود ممتنع بالغیر بعد از آن
موجود شد واجب بالغیر شد و همچنین موجودی که معدوم شود اول واجب بالغیر بود و بعد از آن ممتنع بالغیر
شد — و دعوا میر و اهل بیان آنچه موجب امتناع و امکان ذاتی را لوازم هست و بعضی از آن
امور اکتفا میشود و لوازم وجوب ذاتی یکی آنست که محتاج علت نباشد چرا که احتیاج بامری داشته باشد
آن امر موجود نبوده باشد آن ذات موجود نخواهد بود و بعد معدوم خواهد بود پس لازم می آید که ذات او از عدم
ابا نداشته باشد و واجب بالذات نباشد دیگر از لوازم واجب آنست که مرکب نباشد از اجزا خارجی و نه از اجزا
عقلیه چه مرکب محتاج است که هر مرکبی در وجود خود محتاج باجزاست و وجود کل موقوف بر وجود جزء است
که احتیاج بر ذات واجب الوجود جائز نیست دیگر از لوازم واجب آنست که ازلی و ابدی است یعنی همیشه بوده و همیشه
خواهد بود چه وجود او مقتضی ذات اوست پس در هیچ وقت از او جدا نخواهد شد و واجب الوجود همیشه موجود است و به معنی دیگر از
لوازم صفات در مقام ثنا مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و لوازم ممتنع بالذات بعضی مثل لوازم واجب بالذات

که در عدم

که در عدم محتاج غیر نیست همیشه از ازل تا ابد معدوم است بهمان بیان مذکور و اما لوازم ممکن آنست
یکی آنکه در جانب وجود و عدم هر دو محتاج علت است چه ممکن نه ذات او اقتضای وجود و عدم میکند بالذات
پس هر کدام که حاصل شود باید از علتی خارج حاصل شده باشد دیگر آنکه ممکن ملزوم احتیاج است لازم
احتیاج هم بمعنی عقل حکم میکند که هر ممکنی محتاج است حکم میکند که ممکن است چه موجودات بقسمت عقلیه
منحصر در سه بود چنانکه گذشت در واجب و ممتنع احتیاج نیست از این دو مقدمه بدیهی حکم میکند که علت
احتیاج امکان است و بعد از این توضیح این معنی خواهیم نمود — موجود منقسم بدو قسم میشود یکی قدیم
و آن آنکه همیشه بوده و یکی حادث که بعد نبود بهم رسیده و از لوازم قدیم آنست که زمان وجود آن غیر متناهی
عدد و دیگر آنکه مسبوق بعدم نباشد یعنی نتوان گفت که او صد سال یا هزار سال موجود است یا صد سال
و از لوازم حادث مقابل اینست که عکس این توان نمود که چه مقدار زمان موجود است
موجود ممکن نیز منقسم بود بواجب یکی و ممکن منقسم میشود بجوهر و عرض و جوهر را به پنج قسم منقسم
نموده اند چه جوهر در وجود خود یا از ماده بر کنار است که نه ماده است و نه قائم بماده یا بری نیست قسم اول
مجرد و قسم دویم مادی و مادی سه قسم است چه یا نفس ماده است یا حال است در ماده یا مرکب از حال و محل
اول هیولی است دویم صورت سیم جسم و مجرد بر دو قسم است چه امری که در وجود خود محتاج ماده نباشد
در فعل خود یا محتاج بماده باشد اول نفس است که در فعل خود مادی که دریده و در وجود خود احتیاج بماده ندارد
و اما در افعال خود محتاج ببدن است و دویم عقل است و حال جمیع اقسام جوهر در طبیعی مذکور شده و حال عقل
بعد از این مذکور خواهد شد — و در بیان علت و معلول علت آنست که امری بر او مترتب شود و معلول
آن امری که بر او مترتب شده مثل حرکت اصابع به حرکت یا با علت و الفعل و معلول و دیگر امری که موقوف

برامری باشد آن امر موقوف علیه علت است و موقوف معلول و بعد این مفصل چند مسئله است
در اقسام علت علت منقسم بچهار قسم است یکی مادی و یکی صوری و یکی فاعلی و یکی غائی چه موقوف علیه
امری یا داخل در حقیقت آن امرست یا خارج از حقیقت آن امر و آنکه داخلست جزو آن شی خواهد بود
و حال آن دو جزو از دو امر بیرون نیست یا جزوی است که شی بآن بالقوه است یعنی بعد از بهم رسیدن آن جزو
که آن امر بهم رسد بلکه ممکن که آن جزو بهم رسد و آن امر بهم نرسد یا جزو نیست که با او بهم رسد البته مرکب
پس سیما اول را مادی و دویم صوری گویند و آنکه خارج باشد یا وجود را افاده میکند یا باعث آن میشود
که دیگری وجود را افاده کند اول را فاعلی و دویم را غائی گویند مثلا نجار که سریر را ساخته جهت جلوس سلطان
سریر چهار علت مختلفه دارد و از آن جزو سریر که در خارج از سریر است اما آن دو که جزو سریر اند یکی قطعهای
چوب است و دیگری هیئت مخصوص که اگر آن هیئت نباشد قطعهای چوب هیئت سریر موجود نیست و بعد از آنکه
هیئت سریر بهم رسید سریر موجود میشود پس قطعهای چوب علت مادی و هیئت سریری علت صوری است
و اما آن دو که خارجند یکی نجار است که سریر را ساخته و یکی جلوس سلطان که نجار را باعث شد بر ساختن سریر
نشد بلکه مقصود جلوس سلطان بود و آن باعث شد بر اینکه سریر را ساخت و از آنچه گفتیم ظاهر شد که علت
غائی در تصور مقدم است بر وجود معلول و در وجود خارجی مؤخر است و تقدمش باعتبار وجود
عقلی است و امری که تصورش سبب فاعلیت فاعل شود گاه هست که باعتبار وجود خارجی بر او مترتب نشود
چنانچه در مثال مذکور ممکن است که جلوس سلطان بر ساختن سریر مترتب نگردد و باید دانست که علل منحصر
در این امور نیست مثلا در مثال مذکور نجار بدون اره و تیشه نمیتواند که نجاری نمود و اینها آلات اند
خشک نکند نمیتواند سریر ساخت و خشک شدن چوب مدخل دارد و از آلات بعیده گویند و همچنین ساختن

سریر موقوفست بر صحت دست نجار و این شرایط مجمل کلام آنکه هرچه معلول بر او توقف داشته
باشد علت است و موقوف علیه منحصر در امور مذکوره نیست اما چون جهت توقف بر این امور یا از
راه آنکه ماده را قابل اثر میکند یا از این راه است که تاثیر فاعل در ماده قابل بر او توقف دارد حکم
علل اربعه با ایشان میکنند و بعضی ایشان را داخل علت مادیه و بعضی داخل علت فاعلیه میکنند و باید دانست که
اربع که ذکر شد در معلول مرکب است اما اگر معلول بسیط باشد علت مادی و صوری نخواهد داشت
دیگر باید دانست که لفظ علت در اصطلاح بمعنی دیگر غیر از معانی مذکوره اطلاق میشود که عبارت است از
جمیع آنچه معلول در او توقف دارد و او را علت تامه میگویند و معلول حقیقی متحقق میشود که علت تامه متحقق
باشد و اگر بعضی از اجزای علت تامه متحقق نشده باشد معلول متحقق نخواهد بود   دیگر آنکه علت تامه
باشد و جزو نداشته باشد چنانکه فرض شود چه معلول یا مرکب است یا بسیط و در مرکب خود ظاهر است که
تامه مشتمل بر فاعل و اجزای معلول خواهد بود و علت البته با او مرکب باشد و در معلول بسیط فاعل و الیتنی
و امکان معلول و احتیاج او از اجزای علت است و موقوف علیه وجود معلول است چنانچه مشهور است
که امکان و احتیاج فاعل بوجود معلول ممکن شد پس محتاج شد پس فاعل ایجاد کرد پس موجود شد
وجود معلول توقف بر احتیاج و امکان معلول دارد پس علت تامه بسیط جزء لا اقل خواهد داشت و
تامه بسیط متحقق نمیتواند شد   دیگر آنکه علت تامه موجب وجود و عدم معلول موجود نمیشود و بیان
این مسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود و عدم هر دو بر او جایز است و ظاهر خواهد شد که هر دو ممکن است
و عقل صریح حاکم است بآنکه ممکن یکی از دو امر ممکن را بر دیگری ترجیح دهد بی سبب پس باید علتی از خارج بهم رسد
مشتمل باشد بر تمام آنچه معلول بر او توقف دارد که سبب وجود معلول شود و بعد از حصول علت چنین

وجود و عدم معلول بآن مساوی‌اند یا یکی از ایشان مثل وجود بحد ضرورت و وجوب رسیده
یا بحد وجوب نرسیده اما اولی شده احتمال اول بدیهی البطلانست چنانکه معلوم شد و در احتمال ثالث یا وجود
اولویت وجود یا عدم بر او بعینها ذاتست از آنکه اگر جایز نباشد این ضرورت و وجوب نیز او را اولویت دیگر جایز نباشد
یا عدم بدون سببی جایز خواهد بود یا با سببی و هر دو شق باطلست اما شق اول از آنجهت که مستلزم ترجیح
مرجوحست و اما شق دویم بجهت آنکه اگر با حصول سبب عدم که گوییم وجود بر طرف میشود یا اولویت وجود
باقیست هر دو شق باطلست اما شق اول از آنجهت که لازم می‌آید که عدم سبب عدم دخل در حصول آن اولویت
داشته باشد و باید که دخل در وجود معلول هم داشته باشد و مفروض این بود که معلول بر غیر اجزاء علت سابقه
توقف ندارد پس خلف فرض لازم آمد و این محالست و اما شق دویم از آنجهت که لازم می‌آید ترجیح مرجوح
باطلست و دلیل دیگر بر این مدعی اوضح و اخصر از این دلیل بخاطر رسیده و ذکر میشود و بیان آن موقوف
بر دو مقدمه است یکی آنکه وجود و عدم ممکن بدون سببی محالست خواه سبب ذات ممکن باشد و خواه
غیر آن و دویم آنکه هر چه سبب وجود باشد هرگاه متحقق شود معلول موجود نشود و هر چه سبب عدم باشد
وجود معلول توقف بر عدم او داشته باشد و این هر دو مقدمه بدیهیست و بعد از تمهید این دو مقدمه میگوییم
که هرگاه علت تامه برسد و معلول اولی شده بحد وجوب نرسیده عدم بر او بر تقدیر وجود تمام اجزاء علت جایز
خواهد بود فرض میکنیم که معدوم شد عدم در این فرض یا بدون علت است یا با سببی و اول بحکم مقدمه
اولی باطلست و بر تقدیر دویم عدم آن سبب از جمله اجزاء علت وجود خواهد بود بحکم مقدمه دویم
پس آنچه را تمام علت فرض کرده بودیم تمام علت نبود و این خلاف فرض است و این دلیل در اولویت غیر ذاتی
جاریست فتأمل و بتقریر این بیان ظاهر شد که ممکن را در ترجیح اولویت بالذات نیست در طرفین وجود و عدم

فتأمل

نیست بذات ممکن مساوی‌اند   دیگر آنکه فاعل که افاضه وجود کند باید که موجود باشد و امری که
معدوم باشد وجود نمیتواند داد و این بدیهیست   دیگر آنکه معلول بعد از انعدام علت باقی
[illegible] این سخن آنکه امکان علت احتیاج بمؤثر است چنانکه از طی مسائل سابقه معلوم میگردد و امکان
از ممکن زائل نمیشود پس همیشه محتاج بعلت است و جمعی دیگر گویند معلول بعد از عدم علت موجود باشد
آن وجود بعد از علت بودن محالست و معلول مفروض ایشت که از علت معدوم نیست و عقل سلیم تصادق
نمی‌باید آنکه علت معدوم است آنکه معدوم بوجود آورده باشد آنکه بعد از وجود سابق بوجود [illegible]
صورت استناد موجود بمعدوم لازم می‌آید و بطلان آن ظاهر شد   دیگر آنکه علت بر معلول مقدم
است باید دانست که تقدم و سبق بر پنج قسم است   تقدم بالعلیه   تقدم بالطبع و مثال این هر دو تقدم
بر ترتیب عقلی میکند که عقل حکم کند که الف مثلا موجود شد پس ب موجود شد و عقل این ترتیب وجود الف را
مقدم بر ترتیب وجود ب میداند و این معنی تقدم [illegible] که هر یک از اجزاء علت بر معلول لازم است اما در جزء
علت فاعل اعظم است چه او افاضه وجود میکند و باقی اجزاء علت تتمات او افاضه وجود اند از آنجهت تقدم فاعل
نسبت بدان تقدم بالعلیه میگوییم و تقدم سایر اجزاء او تقدم بالطبع میگوییم   تقدم بالرتبه [illegible] در
باشد مثل آنکه هر جا مجلس اعتبار کنند هر که نزدیکتر است مقدم است بر دیگران یا در غیر آن مثل
اعداد که یک بر دو مقدم است و دو بر سه و هکذا   تقدم بالشرف مثل تقدم عالم بر جاهل
زمانی مثل تقدم پدر بر پسر و تقدم طوفان نوح بر وجود ما و متکلمین قسم ششم [illegible] تقدم
کلام تقدم علوم حادث بر وجود حادث [illegible] که این قسم جداگانه [illegible] دیگر [illegible] این سخن
آنکه ما بالتقدم خاص است که هر امر [illegible] جمع نشوند باید که یکی بر طرف شود و دیگری بعد از آن

حاصل شود و حصول این معنی در زمانها بنا بمقارنت زمان میشود و چنانکه تقدم را
داشته باشد نه در زمان سابق بوده باشد مثل تقدم بعضی از زمان لاحق بعضی حصول در اجزای زمان بر دیگر مقارن نیز
زمان دیگر است چه زمان زمانی دیگر ندارد و این دو قسم مسلم حکما و متکلمین است و نزاع در این نیست
که این قسم تقدم در غیر اجزای زمان بدون مقارنت زمان ممکن است یا نه و متکلمین میگویند که عدم حادث
بر وجود حادث چون این تقدم را دارد باید که گاه عدم حادث مقارن زمانی باشد که این زمان
این تقدم را بالذات داشته باشد و عدم حادث بسبب مقارنت مقدم باشد و اعتقاد متکلمین آنکه عدم
حادث بر وجود حادث تقدم بالذات دارد و چنانچه اجزای زمان با هم تقدم بالذات دارند و بواسطه مقارنت زمانی
نیست عدم حادث بر وجود حادث بهمین تقدم مقدم است بدون مقارنت زمانی بلکه بالذات مقدم است
دیگر آنکه هر امری که در وجود امر دیگر دخیل باشد عدمش علت عدم آن شی خواهد بود بیان آن
آنکه هرگاه فرض کنیم که اجزای علت تماما موجود بودند و معلول هم موجود بود بعد از آن الف مثلا که از اجزای
اجزای علت بود معدوم گردید معلول در این وقت موجود نمیتواند بود چه علت تماما در این وقت موجود
نیست و عدمش باید مستند بامری باشد و مفروض اینست که امری غیر از عدم الف نیست پس باید مستند باشد و حق
که این مسئله بدیهی است و احتیاج به دلیل نیست   دیگر آنکه از مسائل مقرره معلوم گردید که وجود علت مستلزم
وجود معلول و عدمش مستلزم عدم معلول است و وجود معلول مستلزم وجود علت و عدمش مستلزم
عدم علت است و از این ظاهر میشود که هرگاه علتی و معلولی داشته باشد وجود هر یک از معلول و علت مستلزم وجود
دیگر است و لذا از این امور استدلال بر یکی از دیگری میتوان نمود پس اگر استدلال از وجود علت بر وجود
معلول بکنیم یا از عدم علت بر عدم معلول استدلال کنیم آنرا برهان لمی گویند مثل آنکه گوئیم آتش

[illegible]

موجود است و هر وقت که آتش موجود باشد حرارت موجود خواهد بود پس حرارت موجود است
و اگر از وجود معلول استدلال بر وجود علت بکنیم یا از عدم معلول بر عدم علت استدلال کنیم
یا از وجود یکی از معلولین بر وجود دیگری یا از عدمش بر عدم دیگری استدلال کنیم آنرا دلیل و
برهان انی گویند مثل آنکه بگوئیم حرارت در اینجا موجود است و هرگاه حرارت در اینجا موجود باشد باید
آتش موجود باشد پس آتش موجود است یا گوئیم دود موجود است و هرگاه دود موجود باشد حرارت
موجود است پس حرارت موجود است   دیگر آنکه دور و تسلسل باطل است و دور عبارت از اینست که دو امر علت
یکدیگر بوده باشند مثلا الف علت وجود با باشد و با علت جیم و جیم علت الف و تسلسل در علل اینست که امور
غیر متناهیه در علیت مترتب بوده باشند مثل آنکه الف معلول با باشد و با معلول جیم و جیم معلول دال و دال معلول
کذا تا بینهایت و بطلان دور بدیهی است و احتیاج باستدلال ندارد و توضیح آن باین نحو میشود که هرگاه
الف علت با بوده باشد مقدم بر با خواهد بود و با اگر علت الف است مقدم بر الف خواهد بود و مقدم
بر مقدم مقدم است پس الف باید بر خود به دو مرتبه مقدم باشد و همچنین با بر خود به دو مرتبه مقدم باشد
و بطلان تقدم شی بر نفس خود از جمله بدیهیات است اما بطلان تسلسل مشروط بامور چند است   آنکه امور
غیر متناهیه موجود باشند و تسلسل در امور معدوم استحاله ندارد   آنکه امور موجود با یکدیگر مجتمع
باشند که هر یک از موجودات وجود علیحده داشته باشد پس اگر امور غیر متناهیه بوجود واحد موجود باشند مثل
اجزای جسم متناهی تسلسل استحاله ندارد اما اگر مقدار جسم غیر متناهی باشد تسلسل محال است و این دو شرط
باتفاق حکما و متکلمین است   آنکه امور غیر متناهیه مترتب باشند خواه بترتیب وضعی مثل آنکه اجسام غیر متناهی
بپهلوی هم چیده شده باشند یا غیر متناهی بوده باشند خواه بترتیب عقلی مثل آنکه سلسله علل غیر متناهیه

بوده باشد اما اگر امور غیر متناهیه مترتب نباشند بلکه مثل آنکه عدد غیر متناهی بوده باشد حکما
باطل نمیدانند و بعضی از متکلمین این را نیز باطل میدانند تا آنکه این امور در وجود با هم مجتمع بوده باشند
پس اگر امور غیر متناهیه بعضی بعد از بعضی موجود شوند و وجود ایشان بر سبیل تعاقب باشد حکما باطل نمیدانند
و متکلمین باطل میدانند و در این رساله بدین دلیل از ادله ابطال تسلسل اکتفا نمود
آن است که هرگاه امور مترتب بوده باشند خواه متناهی باشند خواه غیر متناهی شک نیست که هرگاه سلسله مترتبه
دیگر اعتبار کنیم و جزو اول این سلسله اخیره را بر جزو اول سلسله اولی منطبق کنیم و هر جزوی از اجزای این سلسله را منطبق بر
جزو میشود مثلا هرگاه خطی مشتمل بوده باشد بر صد ذرع و خطی دیگر مشتمل بر نود و نه ذرع بوده باشد و ما فرض کنیم
که ذرع اول این خط بر ذرع اول آن خط دیگر منطبق شود شک نیست که هر ذرعی بر مقابل خود منطبق گردد
در دو کار نیست که خط ها بر روی هم افتاده باشند و همچنین محتاج نیستیم که عقل هر ذرعی را مقابل ذرعی ملاحظه
نماید پس گوییم که هرگاه سلسله علت و معلول غیر متناهی الجد بوده باشد از اول سلسله الف معلول
و بیم را اول الجد کنایه کنایم و علتی که بعد از آن علت بوده باشد آنرا کنایم و علت بعد از آن و
از دو را کافی و هکذا دو سلسله عقل اعتبار میکند یکی از الف تا غیر النهایه و یکی از با الی غیر النهایه
عقل ملاحظه کند که الف بر با منطبق شد و با بر ادا افتاد شک نیست که حکم میکند که جیم برابر ادال افتاد
برابر کاف و هکذا الحال الی آخره و پر ظاهر نیست با همه اجزای سلسله الف تا آخر منطبق میشود و همچنین از آن
سلسله منقطع نمیشود و هر دو الی غیر النهایه میروند با سلسله با تا آخر زود تر منقطع میشود لاحتمال الاول
ظاهر البطلان چه لازم می آید که عدد اجزای این دو سلسله با هم متساوی باشند و حال آنکه بعد از آنکه
کمتر از سلسله اولی است بیک عدد و متناهی بر متناهی بعد متناهی است و احتمال دوم باطل است پس تسلسل باطل

منتهی الیه نبود که سلسله با که جزو سلسله الف بود با اجزای او آخر جزو سلسله الف پس سلسله الف هم آخر پیدا کرد
و منقطع شد دیگر گوییم که شک نیست که علت و معلول متضایفاند و در حکمت طبیعی ذکر شده که از لوازم
تضایف یکی آن است که در وجود متکافی اند یعنی آنکه هرگاه یکی از متضایفین در نفس الامر متحقق شده متضایف
دیگر هم البته متحقق شده است و اگر سلسله علل و معلول غیر متناهی باشند الف مثلا که معلول اخیر است وصف
معلولیت دارد و وصف علیت ندارد و قبل از الف هر یک از آحاد سلسله متصف به علیت و معلولیت هر دو
چه هر یک معلول سابق و علت لاحق اند پس عدد علیت و عدد معلولیت در ما قبل الف با هم متساوی اند
چه عدد هر یک از آنها عدد آحاد سلسله است و چون معلول اخیر به وصف معلولیت در نفس الامر زیاده
شده باشد پس عدد علیت این با طل است پس باید که عدد سلسله علل و معلول متناهی باشد و اول سلسله
علتی باشد و متصف به معلولیت نباشد و علت اولی باشد و آخر سلسله معلول اخیر باشد و متصف به معلولیت
باشد و لیکن عدد علیت و معلولیت در نفس الامر متساوی هم باشند دیگر بر بطلان تسلسل در طبیعی
بجهت تناهی ابعاد ذکر شده که در این تسلسلها بر جاری است و حق آن است که این بر دلیل در تسلسل امور متعاقب
نیز جاری است و حق با متکلمین است در تسلسل امور غیر متناهی خواه با هم در وجود مجتمع باشند خواه متعاقب
بالجمله و باید دانست که این ادله در ابطال تسلسل در علل و اعلام و غیر آن جاری که موجود شده باشند خواه مجتمع
خواه متعاقب جاری و در علل غایی که بر فعل فاعل مختار مترتب شود و بنا بر اعتقاد الجهال و کفار در آن که
باشد میتوان دعوی بداهت بر تناهی او نمود مثلا اگر کسی اراده کند که به شهری رود از شهر خود باشد و با او گویند
که چرا حرکت می نمایی و او گوید بجهت آنکه به فلان شهر بروم باز سائل و او پرسد که چرا به آن شهر میروی
و اگر گوید بجهت آنکه ... و در آن بمحبوب خود برسم باز سائل بپرسد اعاده سؤال نمود بکجه و این سؤال

و نیز قطع میشود که بعضی از آنها اخیر رسید که دیگر غایتی نخواهد داشت باید سلسله بآن منتهی شود
دیگر آنکه حکما دعوی میکنند که وقتی که علت واحد باشد از جمیع جهات معلول او باید واحد بوجه باشد و دلیلی
که برین دعوی اقامه میکنند بعد از تنقیح موقوف بر اثبات دو مقدمه است یکی آنکه علت باید خصوصیتی
با معلول داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت را نداشته باشد چه اگر نسبت الف با ب و با ج یک باشد
و الف صادر شود ب یا صادر شود ج ترجیح بلامرجح لازم می آید مقدمه دویم آنکه یکچیز از یک جهت خصوصیت
با دو چیز نداشته باشد بلکه خصوصیت به هر چیزی از یک جهت خاص است و بعد از تمهید این دو مقدمه میگویند
با این نحو که اگر علتی مثل جیم علت الف و با علت بوده باشد باید که خصوصیتی با الف داشته باشد و خصوصیتی
با با داشته باشد و این دو خصوصیت یا در ذات علت داخلست که علت مرکب از دو جزء است و یک جزء
خصوصیت با الف دارد و یک جزء خصوصیت با با دارد یا از خارج است که علت دو صفت دارد
و یک صفت خصوصیت با الف دارد و یک صفت خصوصیت با با دارد و بر هر دو تقدیر لازم
می آید که علت واحد از جمیع جهات نباشد و بر این دلیل بحث بسیار وارد است یکی آنکه مراد از علت که میگویند
که هر گاه واحد باشد نباید دو از او صادر شود یا علت فاعلی است بحث می آید که فاعل
که میگویند باید خصوصیتی با معلول داشته باشد اگر با دیگری آن خصوصیت را نداشته باشد اول
اینکه هیچ چیز باید آن خصوصیت را نداشته باشد یا مراد اینست که با امری که از او صادر نشود نباید
آن خصوصیت را داشته باشد اگر مراد اول است دلیل را فایده نمیکند چه ترجیح بلامرجح وقتی لازم می آید که
خصوصیت ظاهر هر دو باشد یکی واقع شود و دیگری را واقع نشود و اگر مراد معنی دویم است مسلم نیست که مراد از خصوصیت که میگوییم
مناسبتی است که میان فاعل و معلول بوده باشد یا امر وجودی از امور علت است یعنی مراد اینست که هر گاه

از جیم الف صادر شود و با صادر نشود لازم آید که علت الف کافی در صدور با نباشد و باید که با بر چیزی
موقوف باشد که در ضمن علت الف حاصل نیست اگر معنی اول مراد است ظاهر است که دلیل وفا نمیکند و اگر
معنی دویم مراد است مسلم است و خصوصیت از جهات شود دویم است که مراد از علت علت تامه است اما نفعی
بهیچ مرادی ندارد چه سابق ذکر شد که امکان معلول از جمله اجزاء علت است و امکان هر چیزی غیر از امکان چیز
دیگر است پس در فرض میتوان ذکر کرد که یک علت تامه داشته باشد و علت تامه که واحد باشد از جمیع
جهات فرض نمیتوان کرد چنانچه سابق ذکر شد پس در تقاریر دیگر اشعار خواهد شد

مخفی نماند که عقل و نقل شاهد اند بر آنکه اعظم کمالات و اشرف معارف شناختن ذات
حق تعالی شانه و صفات جمالیه و جلالیه و کیفیت افعال او جل شانه و نبوت و امامت و معاد است و غرض از کل
علوم بغیر از تحصیل این معارف نیست و ایمان عبارتست از تصدیق بوقوع معارف پنجگانه که توحید و عدل و نبوت
و امامت و معاد است و غرض از خلقت نوع انسان بلکه کل عالم همین است و بآن ناطق است احادیث و آیه که معنی
و لذا الحمد لله که میفرماید و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون یعنی من نیافریدم جن و انس را مگر
از جهت عبادت من پس غرض از خلق جن و انس را حصر فرموده در آنکه عبادت کنند و عبادت بدون
معارف ممکن نیست چه در حدیث قدسی وارد است که حق تعالی فرموده که کنت کنزا مخفیا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف یعنی من گنجی بودم پنهان دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق کردم
خلق را تا من شناخته شوم و مرا بشناسند و مجملا این معنی احتیاج بشاهد و بیان ندارد و در کتب حکما
مسطور است که کمال انسان معرفت مبدأ و معاد است و اهل اسلام بل اهل ملل قاطبه قائل اند بآنکه بمعنی معتبر
و تفکر در این مسائل که ذکر خواهد شد موجب شرف دنیا و نفع در معاد و عقبی است حق تعالی شانه توفیق

ادراك این معارف حکم بان اوعنی کرد اند و منه التوفیق و حق اینست که ثبوت صانع تعالی شانه
احتیاج بدلیل ندارد و فطری ذات انسانست هر کس که رجوع بوجدان خود نماید در حال خود را از عجز و ضعف
لازم امکان ملاحظه کند جزم بوجود صانعی کامل الذات از برای خود میکند و همچنین هر گاه نظر بمخلوقات
باین عظمت نماید جزم بوجود خالقی کامل میکند و باین که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود افی الله شک فاطر
السموات والارض غرض با همین است بعمل تقریر اینست که خلق را انکار خوشم بمضمون که پیغمبر ان نداده و تعجب
باثبات میکنند که با وجود آنکه آسمان و زمین را خلق کرده شک مقصود است یعنی مقام مقام شک نیست و بعقل
حکم میکند که باید خدائی بوده باشد اما دو دلیل از ادله که قوم ذکر کرده اند در این رساله ذکر میکنیم
اول آنکه شک نداریم که ممکن الوجودی مثل زید موجود است و ممکن در وجود خود محتاج بعلت تامه است
و چنانچه سابقا معلوم شد و آن علت فاعلی باید مقارن وجود او موجود باشد چنانکه گذشت پس باید
فاعل زید موجود باشد در حال ان و بیرون نیست فاعل زید یا فاعل واجب الوجود است یا ممکن الوجود
اگر واجب الوجود است مدعی رسید و اگر ممکن الوجود است نقل کلام در علت او میکنیم و میگوئیم که او هم
علت زید ممکن باشد مثلا الف بوده باشد الف هم علت فاعلی میخواهد که باو موجود باشد نقل
کلام در علت الف میکنیم و میگوئیم که علت الف یا واجب است یا ممکن اگر واجب است مطلب رسید و اگر ممکن است
نقل کلام در او میکنیم که فاعل الف ممکن است نه زید است یا امر دیگر اگر زید است دور لازم می آید چه الف
علت زید بوده و زید هم علت الف است و اگر امر دیگر باشد مثل جیم نقل کلام در جیم میکنیم
که علت او هم یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و اگر ممکن الوجود باشد یا زید است یا الف است یا امر دیگر
پس ظاهر شد که حال از این بیرون نیست یا بواجب الوجود منتهی میشود یا بعنوان

دور

دور میشود یا بعنوان تسلسل و دور و تسلسل باطلند چنانچه گذشت پس متعین شد که
سلسله بواجب الوجود منتهی میشود   دیگر بیان این موقوف بذکر بعضی مقدمات است مقدمه اولی
آنکه ممکن تا همه احتمالات عدمش سد نشود موجود نمیشود و از برای توضیح این مثالی ذکر کنیم که زید
معدوم است و احتمال مثلا دارد یکی آنکه عدم زید مقارن وجود عمرو باشد یعنی عمرو موجود باشد و زید
موجود نباشد احتمال دیگر آنکه عدم زید مقارن عدم عمرو باشد یعنی زید و عمرو هیچیک موجود نباشند
اگر احتمال اول را علتی دفع کند و نگذارد که زید با وجود عمرو معدوم باشد همین کافی در وجود زید
نیست چه شاید زید با عمرو و هر دو معدوم باشند و علت این احتمال را دفع نکرده باشد و همچنین
اگر دفع احتمال دوم را تنها کرده باشد کافی نیست چه شاید زید با وجود عمرو معدوم باشد علت
این احتمال اول را دفع نکرده پس علت باید هر دو احتمال را دفع کند و نگذارد که معلول بهیچ نحوی معدوم شود
آنکه علت با وجود خود دفع عدم معلول میکند و اگر علت معدوم باشد از او کاری نمی آید
چنانچه از مسائل سابقه مفهوم شد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هر گاه الف مثلا علت با بوده باشد عدم
با دو احتمال دارد یکی آنکه مقارن وجود خود جیم با بوده باشد یعنی الف باشد و با نباشد احتمال دیگر
آنکه مقارن عدم الف بوده باشد یعنی الف و با هیچیک نباشند و الف دفع احتمال اول را میکند و احتمال
دوم را دفع نمیکند   مقدمه دیگر آنکه مجموع ممکنات حکم یک ممکن دارد یعنی چنانچه اگر یک ممکن نظر بذات خود
عدم و وجود جائز است و هر دو احتمال مساوی اند و از خارج ذات او امری باید که ترجیح
یک طرف بدهد مجموع ممکنات همین حال دارد که عدم بر همه آنها جائز است یعنی ذاتشان ابا ندارد از اینکه
هیچ ممکن موجود نباشد بالتمام معدوم بوده باشند و این مقدمه ظاهر است و محتاج بیان نیست وجدان

تمهید این مقدمات بطریق سابق میگوئیم که ممکنی مثل زید مثلا موجود است و معلول علتی
اگر علت او واجب الوجود است مطلوب رسید و اگر ممکن باشد مثل الف گوئیم که عدم زید را
دو احتمال دارد یکی آنکه الف باشد و زید نباشد و احتمال دیگر آنکه زید و الف هیچیک نباشد احتمال اول را
الف دفع میکند اما احتمال دوم را دفع نمیتواند نمود پس باید ثالثی که علت الف مثلا موجود باشد
باشد مثل جیم و با نقل کلام در جیم میکنیم که جیم ممکن است یا واجب الوجود اگر واجب الوجود باشد
مطلوب و اگر ممکن الوجود باشد میگوئیم که عدم زید سه احتمال دارد یکی آنکه الف و جیم موجود باشد و زید
نباشد دیگر آنکه الف و زید باشد و جیم نباشد دیگر آنکه جیم و الف و زید هیچیک نباشد احتمال اول را
دفع کرد احتمال دوم را جیم دفع کرد و احتمال سیم را هیچیک از این دو دفع نمیکنند پس باید رابعی
و همان سخن را اعاده میکنیم و میگوئیم که اگر سلسله بواجبی منتهی شود مطلوب است و اگر منتهی نشود و مجموع
سلسله ممکن بوده باشد عدم بر مجموع سلسله علل جایز است و این احتمال را اگر دفع نباشد
این سلسله علل نباشد هیچ چیز رفع نکرده و تا رفع این احتمال نشود زید نمیتواند موجود شد پس
تا نشود سلسله بواجب الوجود باطلست و این دلیل را بوجه اخصر و اوضح میتوانیم تقریر کرد و آنچه بعضی
از اعاظم علما تقریر او را نموده‌ایم بتقریر اخصر آنست که مجموع ممکنات اگر موجود است در مقدمه ثالثه
ظاهر شد که حکم یک ممکن دارد و این نحو عدم بر او جایز است که عدم بالاصو بالمره باشد
از ممکنات موجود نباشد و در مقدمه اولی ظاهر شد که تا این نحو عدم رفع نشود مجموع ممکنات موجود
نمیتواند شد و در این فرض که مجموع ممکنات عدم بالمره شود هیچ ممکنی موجود نخواهد بود و در مقدمه ثانیه
ظاهر شد که علت اگر موجود نباشد رفع این عدم نمیتواند نمود پس رافع این عدم علت ممکن نیست

و باید

و باید واجب الوجود موجود باشد تا رفع این نحو عدم را نماید و هو المطلوب
در ذکر صفات واجب تعالی شأنه و مشهور آنست که صفات را دو قسم ذکر میکنند یکی صفات ثبوتیه که
از صفات جمال گویند دوم صفات سلبیه که از صفات جلال میگویند و بعضی از آنها را ذکر مینمائیم و
در این رساله بیان دیگر و ذکر میشود صفات الهی جل شأنه اکثر از لوازم وجوب وجود ذاتند بلکه محقق طوسی
خواجه نصیر رحمه الله تعالی همگی را بر وجوب وجود متفرع ساخته و در خواهیم واجب بعضی از آنها را ذکر
در این فصول بآن اشعار بتفریع بر وجوب وجود خواهد شد   در صفات ثبوتیه یکی از صفات
جلیله قدرت است و قدرت بمعنی آنچه در حکمت طبیعی گذشت عبارت از مبدأ تأثیر است و قدرت بر دو قسم
یکی بر سبیل ایجاب که فعلی که صادر گردد از او بی آنکه در فاعل خلیت تصور شعور باشد خواه فاعل
فعل مطلقا شعور نداشته باشد مثل آتش که بسوزاند خواه داشته باشد و آن فعل بی قصد
از او صادر گردد مثل فعلی که در حالت غفلت از آدمی سر زند یا آن فعل با شعور و قصد سر زند اما
شعور و قصد او در فعل او دخلی نبوده باشد مثل فعلی که بالاضطرار سر زند و دیگری بر سبیل اختیار
که فعلی که صادر گردد بعد از سبقت قصد و شعور بوده باشد اول را قدرت بر سبیل ایجاب و آن فاعل را
فاعل موجب گوئیم و دوم قدرت بر سبیل اختیار و این را قادر مختار گوئیم و بعبارت دیگر فاعلی که نتواند
فعل از او صادر گردد با ترک آن فعل را نتواند و نسبت بفعل و ترک مساوی نیست که اگر خواهد بکند
و اگر نخواهد نکند با نسبت بفعل و ترک مساوی نیست که مثلا میتواند بکند و میتواند نکند اول
دوم ایجاب شانه قادر مختار است و حکما و متکلمین تماما باین قائلند و مشهور است که حکما
میگویند که موقوف دانا در موجب میدانند ما چنین نیست و ایشان قدرت و اختیار را قائلند

در بعضی از مسائل بر ایشان قول باقیها لازم می آید و فرق میان آنکه امری مذهب شخصی بوده باشد یا بر آن
شخص لازم آید و دلیل بر آنکه حق تعالی قادر مختار است ثابت شده بر آنکه بعضی از فقها بر وجه اولی آنکه قدرت نداشتن
عجز و نقص است و اطلاق آن بر هیچ طرف بنوعی باشد یا بر یک طرف بوجه باشد بر سبیل ایجاب عقل سلیم
بآنکه واجب الوجود عاجز و ناقص نیست تشخص که هر موجود کاملی از ناقصی بهتر و برتر باشد نقص عجز
را نسبت باو نمی دهند دلیل بر تمام صفات ثبوتیه و صفات سلبیه جاری است چه صفات ثبوتیه تمام صفات کمال است و
نقص است صفات سلبیه بودن نقص و نقص فی سلب کمال است و از آنچه گفتیم ظاهر میشود که تمام صفات
ثبوتیه و سلبیه از نقایص و خواص وجوب وجود او دلیل دیگر که منصوص محققان است آنست که سلسله
ممکنات معلول واجب تعالی شانه و شک نیست که در مبدأ موجودات قادر مختار هست و شک نیست که فاعل
مختار اشرف از غیر مختار پس اگر واجب تعالی قادر مختار نباشد لازم می آید که معلول اشرف از علت فاعلی بوده
باشد و عقل سلیم حاکم است بآنکه علت فاعلی که معلول را افریند اشرف از معلول است دلیل دیگر که
منسوب بمتکلمین است و تقریرش آنست که اگر حق تعالی موجب بوده باشد باید که عالم معلول او است و تخلف
نکند و عالم قدیم باشد و قدیم بودن عالم باطل است بنابر ادله ای که بعد از این اینکه فعل فاعل موجب لازم
ذات او و تخلف نمیشود انکه در دعا ... باطل بودن قدم عالم بعد از این ذکر خواهد شد
و بدانکه حق تعالی عالم است بچند دلیل اکتفا میشود یکی از آنکه گذشت که جهل نقص است و نقص
بر واجب الوجود جایز نیست دوم بر طریقه حکماء اشراق و تقریرش آنست که در مبدأ مخلوقات علم
محقق است بعضی علم هست و شک نیست که عالم اشرف از جاهل است پس اگر حق تعالی عالم نباشد لازم آید
که معلول اشرف از علت بوده باشد و این باطل است دلیل سیم بر طریقه متکلمین است و بیان آن آنست

نظام

نظام عالم و مصالح خلقت را ملاحظه کند جزم میکند که افعال ایشان در رعایت احکام و رعایت مصالح
و انواع حکمتها در آن شده و شک نیست که افعال محکم متقن دلالت دارد بر آنکه فاعل آن دانا بوده
و از روی دانائی کرده هر عاقلی که عمارتی ببیند که بوضع درستی ساخته و رعایت اساس و دیوار و سقف
چنانچه باید شده جزم میکند بآنکه استادی که آنرا ساخته دانا بوده پس از ملاحظه آسمان و زمین
بلکه همین مصالح خلقت اعضای انسان چون جزم میکند بآنکه صانع آن عالم است و از روی دانائی
خلق نموده و این دلیل چنانچه دلالت بر علم میکند دلالت بر قدرت و اختیار نیز میکند چنانچه بعد از تامل
ظاهر میگردد چهارم آنکه حق تعالی شامل کل مقدورات است و علت شامل کل معلولات و مقدوری نیست که حق تعالی
علیت بر او نداشته باشد و معلولی نیست که حیثیت با او عالم نباشد و دلیلش آنکه عدم قدرت بر بعضی چیزها
فرض شود نقص و عجز است و جهل با بعضی چیز فرض کنی نقص است و حق تعالی از نقص منزه و مبرا است و محققین
متکلمین با این معنی قائلند و بعضی متکلمین مخالفت نموده اند و نقل قول ایشان قابل نقل و نقل شبهه ایشان
از این جهت ذکر نشد و حکما حق تعالی را قادر بر همه چیز میدانند و عالم بهمه چیز میدانند اما میگویند که علم
او بجزئیات بوجه کلیت و بعنوان جزئی علم بآن ندارد و قول ایشان باطل است و آیات و احادیث و دلیل
عقل بر خلاف قول ایشان دلالت میکند و در کیفیت علم و اقسام آن نزاع بسیار است و وجه آنست که
عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از این جهت ذکر اقوال نشد پنجم آنکه حق تعالی حی است یعنی
زنده است و حیات او تعالی که گفته شد مثل حرکت چنانکه در طبیعی گفته شده و حق تعالی از این معنی منزه است
مراد از حیات آنست که صحت قدرت و علم است یعنی جایز است که توانا و دانا باشد و بعد از اثبات قدرت و علم
اثبات حیات احتیاج بیان ندارد ششم آنکه اراده است و حق تعالی مرید است و حکما و متکلمین تماما بر این قائلند

و بعد از بیان آنکه حق تعالی قادر مختار است چنانچه ذکر شد اثبات اراده احتیاج بذکر دلیل ندارد
چه معلوم شد که قادر مختار آنست که فعل را از روی قصد و اراده بکند پس باید که قادر مختار مرید باشد
اما متکلمین دلیل دیگرهم بر این معنی اقامه میکنند و تقریرش آنست که هرگاه ایجاد عالم در وقتی
آخر بوده و ممکن بود که پیش از آن وقت خلق کند یا بعد از آن زمان خلق کند چه ذات حق تعالی همیشه قدرت
داشته دارد پس در بعضی از اوقات خلق کردن و در بعضی از اوقات خلق نکردن تخصیصی و سببی میخواهد
سبب خارج از ذات نخواهد بود چه اگر خارج از ذات باشد لازم می آید که حق تعالی در تاثیر خود محتاج بامر
خارج باشد و این محال پس باید که داخل ذات باشد و آن اراده است اگر گوئیم که علت و سبب امری خارج از ذات
با امر خارج از ذات نیست و اگر امر خارج از ذات باشد باید که در وقت مخصوص شده باشد و لا بد معلول
واجب خواهد بود و نقل کلام باو خواهیم نمود پس باید منتهی شود بامری که خارج از ذات نباشد و آن
اراده است و ضعف این دلیل ظاهر است و باید دانست که اصل ثبوت اراده چنانچه ذکر شد محل نزاع نیست و ادله
عقلیه و نقلیه بر آن قائمست نزاع در اینست که آیا اراده عین علم باصلح است یا غیر آن شیخ مفید و جمعی از متکلمین
از امامیه و غیر ایشان برآنند که عین علم باصلح است و اعتقاد جمعی دیگر از متکلمین اینست که اراده صفتیست
غیر از علم مجمل از این معنی اینکه ما هرگاه بخود رجوع میکنیم می یابیم که در افعال اختیاری که از ما صادر میشود
آن فعل را تصور میکنیم و مقصود و فایده آن را علم بنحوی که مستلزم قصد بوقوع شیء نفع بوده باشد میکنیم و بعد از این
قصد کردن آن کار میکنیم و آن کار از ما واقع میگردد و این قصد را ما اراده میدانیم و مجرد علم بان
شی و علم بنفع فعل اختیاری که از ما سر میزند کافی نمیشود که تصور فعل و مقصود فایده بنحوی نیکو میکنیم
و اراده آن فعل میکنیم و آن فعل از ما سر میزند و اگر سر نزند بعنوان اختیار نیست آن فعل فعل اختیاری

نخواهد بود و افعال صادره از جناب حق تعالی از جمیع فرق نیست که علم بان شیء و علم بانکه مشتمل بر مصلحتی
و صلاح او ما حاصل صرف آنست که ما این دو علم کافیست و تعقل مجمل این دو علم اختیاری نخواهد بود
بانکه بخبر این حالت ثالث هست و بان دو علم اراده ما پدید نبود تا فعل صادر گردد و این مذهب محققان جمعی از متکلمین
متاخر و باقی متکلمین است و بنا بر اول اراده حق تعالی قدیم خواهد بود و بنا بر ثانی اشاعره بان قدیم میدانند
و دیگران حادث میدانند و ظاهر آیات و صریح احادیث بسیار از اهل بیت عصمت صلوات الله علیهم دلالت دارد
بر آنکه اراده غیر علم و حادثست   از صفات ثبوتیه او اینکه بعد از ذکر علم و اثبات آن احتیاج بیان
ندارد و حکما و متکلمین همه باین قائلند   از صفات ثبوتیه سمع و بصر است و آیات و احادیث بصریح ثبوت
آن است و معنی سمع شنیدن و معنی بصر دیدن است و شنیدن در مخلوق بسمع میشود و دیدن بحاسه چشم میشود
چنانچه در کتب طبی گذشت و حق تعالی از گوش و چشم منزه است پس اینکه سمیع است بی گوش و بصیر است بی چشم
و در معنی سمع و بصر در حق حق تعالی اقوال است بعضی سمع را عبارت از علم بمسموعات میدانند و بصر را عبارت از علم
بمبصرات و حکما با همین معنی باشد و در ضمن علم باشیا مندرجست معنی علیحده نخواهد بود و حکما که علم
بعد از اشیا مر کل اشیا میدانند سمع و بصر را بهمین معنی قائلند هر چند که اطلاق این دو لفظ در کلام ایشان نیست
و معنی سمع را عبارت از تعلق علم میدانند و بعضی آنرا این معنی میدانند که باین نحو که ما علم بمسموعات و چیزها که
میشنویم داریم حق تعالی هم باین نحو دارد اما ما این نحو علم را بواسطه گوش داریم و حق تعالی بدون آلت همین
نحو علم بان دارد و بصر را نیز عبارت از این میدانند که باین نحو که ما علم بمبصرات و چیزها که می بینیم داریم
حق تعالی همین نحو علم بمبصرات دارد اما ما این علم را بواسطه آلت چشم داریم و حق تعالی بدون آلت این علم
دارد و سمع و بصر را باین معنی ظاهر اینست که حکما قائل نباشند   دیگر کلام است که متکلمین غالبا این

و نقل ایات و احادیث بر این دالست معلوم است که معنی کلام همین حروف و اصوات که آدمی از ان احداث
میکند و هر چند بغیر چنین اند و این مذهب شیعه و معتزله است و معنی متکلم بودن حق تعالی آنست که حروف
و اصوات را خلق نموده بدون آلات زبان و آن حروف و اصوات که بحق تعالی قائم نیست بلکه بهوا کرد ان
خلق نموده قائم است چنانچه موافق که حروف میزنیم آن حروف و اصوات بما قائم نیست بلکه بهوا قائم است
چنانچه در طبعی گذشت کلام باینمعنی قدیم نیست بلکه حادث است و اشاعره کلام را دو معنی میگویند یکی
انکه مذکور شد و از کلام لفظی میگویند و دیگری که از ان کلام نفسی میگویند و این کلام نفسی را صفت
قدیم میدانند و معنی کلام نفسی بنحوی که اشاعره میگویند معلوم نمیشود و بعضی از علما اند
کلام نفسی بطریق اشاعره گفته اند و الکلام النفسی هذیان و معنی کلام نفسی که اشعری میگوید هذیانست
از صفات ثبوتیه صدق است و حق تعالی صادقست یعنی راستگو است و دلیل همه اهل اسلام تمامًا این قائل اند و دلیل
بر این آنکه دروغ گفتن نقص است و حق تعالی از آن منزه است   از صفات ثبوتیه ازلیت و ابدیت یعنی همیشه
بوده و همیشه خواهد بود و تعبیر از این دو صفت بسرمدیت میشود و معنی سرمدی آنست که همیشه بوده و همیشه
خواهد بود و دلیل بر این وجوب وجود است محتاج بدلیل و سابق ذکر شد که از لوازم وجوب وجود است   در صفات سلبیه
یکی از آنها آنست که حق تعالی مرکب نیست نه از اجزاء مقداری و نه از اجزاء عقلی و این از لوازم وجوب وجود است
چنانکه گذشت دلیل بر آن آنکه هر مرکبی در وجود خود محتاج بجزو است و هر چه محتاج بغیر باشد ممکن است
و بیان این مقدمات بلکه اصل مسئله سابقا در خواص واجب ذکر شد   دیگر از صفات سلبیه آنکه حق تعالی
جسم و جسمانی نیست و معلوم است که جسم ندارد و این نیز از خواص و لوازم وجوب وجود است و همه محققین
متکلمین باین قائل اند مخالف در این مسئله عبیثم اند و حنابله که مذهب احمد بن حنبل دارند و یکی از مذاهب

بچهار کانه و شبان مذهب حنبلی است و ایشان بجسمیت حق تعالی قائل اند و در کفر اهل این مذهب شکی
نیست و دلیل بر آنکه حق تعالی جسم نیست بنا بر مذهبی که جسم را مرکب از هیولی و صورت میدانند ظاهر است
و همچنین بر مذهبی که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی میدانند چه در مسئله سابق مذکور شد که هر مرکبی
ممکن است و اما بنا بر مذهبی که جسم را متصل واحد میدانند یکی آنست که بر این مذهب چون جسم ترکیب
عقلی از جنس و فصل دارد ترکیب عقلی لازم می آید و ترکیب مطلقا باطلست چنانچه معلوم شد   دیگر
آنکه طبیعت جسم یا از انقسام با او شدن ندارد پس لازم او نیفتاده که بترکیب خاصی و شکلی خاص موجود
باشد و هر جسمی که شکل خاص دارد و منقسم شده و بترکیب خاصی واقع شده بسبب علتی خارج از طبیعت
و این مقدمات در حکمت طبیعی یعنی صریحا و بعضی ضمنا معلوم شد و از این مقدمات ظاهر شد
هر شخصی جسمی در وجود محتاج بغیر است و هر شئی که محتاج بغیر ممکن است و واجب الوجود نیست
بیان آنکه حق تعالی جسمانی نیست آنست که جسمانی منحصر در سه قسم است یکی عرض و یکی صورت و یکی نفس و هر
خود محتاج بموضع و صورت در تشخص خود محتاج است و نفس در فعل خود محتاج است به آن
امور از سابق معلوم شد و ذات الوجود از احتیاج منزه است و ادله نقلیه بر ابطال آن بحد حصر برسد
دیگر از صفات شریکست که حق تعالی واحد است و شریک ندارد و محققین حکما و تمام اهل اسلام بر اتمام
ملاحظه نموده و منشأ که بغیر هم با ان قائل اند و لکن اعظم مسائل اسلام اینست و دلیل بر این بسیار است و لذا
بلکه چند دلیل اکتفا میشود   دلیل حکما و آن آنست که اگر واجب الوجود متعدد باشند ترکیب
لازم می آید و تالی باطل است پس ملازمه بر آنکه اگر دو قسم موجود باشد این دو باهم شریک خواهند بود در یک
معنا خواهند بود باهم که الوجود است در تعین باهم شریک خواهند بود با دو نوع کرده حمل شریک بوده باشند

باید هر یک فصلی جدا داشته باشد پس هر یک جنسی خواهد داشت و فصلی و مرکب خواهد بود از جنس
و فصل و اگر یک نوع داشته باشد هر کدام تشخصی جدا خواهد بود و تشخص هر یک بنوع با تشخص خواهد
بود و این نیز نحوی ترکیبی است و بطلان ترکیب هر نحو که بوده باشد سابقاً اظهار کردیم بدین این دلیل بحث مشهوری
هست و حاصلش اینکه شاید هر یک از این دو واجب الوجود شخصی جنسی باشد و نوع و جنس نباشد
و شریک با هم در امور بعضی صفات باشند و بعضی امور و اذ شریک نباشند و جواز این بحث آن است که وجود
منشأ ثبوت صفات کمالیه و نفی نقص و انتفای صفات نقصیه است پس هر یک از این دو فرض متصف بتمام صفات کمالیه از نقایص عری
خواهند بود و هر صفتی که بر یکی از ایشان ثابت شود برای دیگری هم ثابت خواهد بود و صدق بر حاکم است بر اینکه
هر دو چیز که در اوصاف اتفاق و شرکت داشته باشند البته یا در جنس یا در نوع با هم شریک خواهند بود
دیگر که متکلمین ذکر میکنند استدلال از آیه کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا نموده اند و مشهور است بدلیل
تمانع و حاصلش آن است که اگر دو آله بوده باشند و یکی از ایشان اراده ایجاد چیزی بکند و دیگری اراده نکند یا قادر
هست بر منع از ایجاد نمودن یکی دیگر و یا اراده نکند یا قادر هست بر منع از ایجاد نمودن یا قادر نیست اگر قادر باشد
بر منع از ایجاد نمودن عجز آله اول لازم می آید چرا که اول میخواهد که چیزی را ایجاد کند و نتواند ایجاد کند و اگر ممکن نیست و اگر آنکه
دوم مانع است و نمیگذارد که اول ایجاد کند و مانع اول و عجز هم این معنی دارد و اگر قادر نباشد عجز آله دوم لازم می آید
چرا که موجود شدن چیزی ممکن نیست و اگر دوم نمیتواند معارض با آله اول بکند و نگذارد که چیزی موجود
شود عجز بر آن عاجز است و نیست و بنابر این دلیل بوحی الهی و عقلا مجتهد شده و در آن مقالات شروح
که ظاهر او ادعای و مجوز آن کرده ایم   دیگر که از کلام امیر المؤمنین علیه السلام که در وصیت امام حسن علیه السلام فرموده
اورد اثبات نموده تقریر شریف این است که بعثت رسل یعنی فرستادن پیغمبران بسوی خلق بجهت بیان و دلالت بر ذات حق تعالی

لازمست و در هر عصری و هر وقتی باید که تکلیفی اصحاب ارباب پیغمبران نشود چنانچه ذکر خواهد شد
پس اگر آله متعدد بوده باشد باید که رسل هر یک بسوی خلق بیاید و خلق را اعلام کند که از نزد وی آمده اند
یا بعضی بگویند که از نزد این آله آمده اند و بعضی بگویند که از نزد آله دیگر آمده اند و تا الحال هیچ پیغمبری
این خبر را نیاورده و این اعلام را ننموده   دیگر از صفات سلبیه نفی شریک آله است و نفی ضد یعنی حق تعالی شریک ندارد
و ضد ندارد و مراد از شریک مخصوص آنکه با تشخص و حقیقت نوعی یکی باشد یا در صفات هر دو یکی باشند یعنی مخصوص
مانند او نیست که در حقیقت با او شریک باشد و هر دو از یک نوع بوده باشند یا در صفات مخصوصه شریک با او بوده
باشد و مراد از ضد در عرف عام مخصوص آنکه معارض یکی باشد در قوت با او مساوی باشد و در اصطلاحی
علوم امر وجودی است که با امر وجودی دیگر در یک محل جمع نشوند و تعاقب بر یک محل یا موضوع داشته باشند با هم جمع نشوند
و حق تعالی هیچ یک از این دو معنی ضد ندارد اما بمعنی اول بجهت آنکه غیر او هر چه هست ممکن الوجود و
با و محتاج است پس چگونه در قوت مساوی او تواند بود و اما بمعنی دوم بجهت آنکه حق تعالی محل و موضوع
ندارد   از صفات سلبیه نفی حلول است و حلول بدو معنی مستعمل میشود یکی معنوی لغوی که عبارت
از بودن چیزی است در جائی و دوم معنی اصطلاحی که عبارت است از اینکه چیزی در چیزی بطریقی صفت داشته باشد که
او شود چنانچه سابقاً مذکور شد و حق تعالی از هر دو معنی حلول منزه است اما از حلول بمعنی اول بجهت آنکه بدیهی است
که حلول در جائی از برای چیزی ثابت میشود که جسم یا صفات جسم باشد و حق تعالی منزه از جسم و جسمانی است و اما حلول
بمعنی دوم بجهت آنکه سابقاً معلوم شد که حلول باین معنی از برای عرض ثابت میشود و از برای صورت و حق
تعالی عرض و صورت نیست   از صفات سلبیه نفی اتحاد است که حق تعالی با هیچ چیز متحد نمیشود و اتحاد عبارت است از این
که دو چیز یک چیز شوند و اتحاد مطلقاً باطل است بدلیل آنکه هر گاه دو چیز مثل الف و ب یک چیز و متحد شوند باشند

که پیش از اتحاد دو چیز بوده‌اند یکی الف و یکی با بعد از اتحاد حال از سه بیرون نیست یا باز الف موجود است و با موجود است یا یکی از این دو موجود است و دیگری نیست یا هر دو معدوم و هر دو برطرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده در صورت اولی اتحاد واقع نشده اما دو شده‌اند و الف باز چیزی جدا و با چیزی جدا است در صورت دویم نیز اتحاد واقع نشده یکی مانده و یکی برطرف شده و این اتحاد نیست و در صورت سیم نیز ظاهر است که اتحاد نشده آن دو چیز معدوم شده‌اند و چیز ثالثی موجود شده و این اتحاد نیست پس ظاهر شد که متحد شدن دو چیز با یکدیگر امری است نامعقول و مخالف ... و این دو مسئله صوفیه اند که گاه میگویند که حق تعالی در عارفین حلول میکند و گاه میگویند که حق تعالی با عارف متحد میشود و جمعی از نصاری نیز قایل اند که گاه میگویند که حق تعالی در حضرت عیسی علی نبینا و علیه السلام حلول کرده و گاه میگویند که با او متحد شده نهم رؤیت یعنی خدا را بچشم نمیتوان دید و حکما و امامیه قایل اند و شیعه تماما باین قایلند و جمعی از معتزله نیز باین قایلند و حنابله و اشاعره قایلند که حق تعالی را بچشم میتوان دید و نفی رؤیت از لوازم وجوب وجود است بدلیل آنکه واجب الوجود باید جسم و جسمانی نباشد چنانکه معلوم شد و مرئی یا جسم است یا عوارض جسم و مجرد دیده نمیتوان شد چنانکه در حکمت طبیعی گذشت دلیل نقلی بر این مطلب این کریمه است که میفرماید لا تدرکه الابصار یعنی هیچ چشمی حق تعالی را درک نمیتواند نمود و ... اهل بیت صلوات الله علیهم بر این مطلب ... از صفات ... نفی معانی ... احوال سته

و اما نفی صفات ... کمالات مثل قدرت و علم و غیر آن مذهب حکما و محققین متکلمین آنست که این صفات ... بر ذات حق تعالی نیست و مذهب اشاعره آنست که همه صفات زائد بر ذات است و آن صفات موجودند و قائم بذات حق تعالی اند و این را معانی میگویند و معتزله قائل اند بآنکه همه صفات قائم بذات اند که آنرا احوال و صفات معانی نمی‌گویند و این صفات نه موجودند و نه معدوم و زائد بر ذات اند و دلیل بر نفی صفات زائده

آنکه این صفات اگر موجود باشند یا واجب الوجود خواهند بود یا ممکن الوجود شق اول باطل است چه لازم میآید تعدد واجب و غیر آن باطل است و شق دوم که ممکن الوجود باشند محتاج خواهند بود بآن ذات مثلا چون حق تعالی بغیر ذات موقوف نیست پس صدور قدرت از ذات موقوف بر سبیل اختیار یا بر سبیل ایجاب اگر بر سبیل اختیار است که قدرت حادث باشد لازم آید که خود بقدرت و خلق نمودن لازم میآید که حق تعالی پیش از این صفت قدرت نداشته باشد چه قدرت شرط فاعل بقدرت بر مقدور و معلولات و این باطل است و اگر بر سبیل ایجاب باشد لازم میآید که حق تعالی بعضی موجودات را موجب بوده باشد و ایجاب چنانچه دانستی نقص است دیگر آنکه اگر این صفات موجود باشند یا قدیم خواهند بود یا حادث اگر قدیم باشند لازم می‌آید که قدما متعدد باشند و قدیم غیر از حق تعالی بوده باشد و بطلان این را ببیان این مبحث ذکر کردیم و اگر حادث باشند لازم میآید که حق تعالی محل حوادث باشد و این از نقص بعید است و علم و غیر آن نیز باطل است این معنی را دانستی ... اشاعره آنست که تکفیر حکما میکنند از این راه که بایجاب حق تعالی و قدم عالم قائل شده اند و خود بهر حال قائل شده اند و مشهور است که علمای اشاعره تشنیع میکنند که نصاری به سه قدیم قائل شده اند و ایشان به نه قدیم و اشاعره بنه قدیم قائل شده اند و با اعتقاد خود کافر نیستند دلیل بر بطلان احوال آنکه معلوم شد که چیزی یا موجود است یا معدوم و عقل هیچ واسطه تجویز نمیکند و هر که واسطه قرار دهد ظاهر است که ... نفی ... و ... بعضی دیگر از صفات الهی از جمله صفات الهی موجود است ... که ... بعد از ... بخشیدن ... است که به ... تنها ... نمود ... آن ... باید کامل بوده آنست که عطا کننده نوعی ... خواهد بود ... که با ... بخشیده ... خواهد بود و چنین ذات که بخشیدن و دقتی که بموقع باشد و مستلزم مصلحتی بوده باشد صفت کمال است اما اگر مستلزم مصلحتی نبوده

باشد آن بخشش بجا واقع شده خواهد بود و حق تعالی جواد مطلق است که در بخشش نفعی از برای خود
منظور ندارد و بخشش او موافق مصلحت است اگر نبخشد و منع از عطا کند آن نبخشیدن و منع کردن موافق
مصلحت است و آن نبخشیدن بخشیدنست پس خواه بدهد و خواه ندهد جواد است و در اثار اهل عصمت صلوات الله علیهم
واقع شده که هو الجواد ان اعطی و ان منع یعنی حق تعالی جواد است اگر بدهد و اگر ندهد و در بعضی که مراد
از این عبارت همین معنی باشد که مذکور شد   از صفات الهی غنیست یعنی بی نیاز از مخلوقات و انکه محتاج بچیزی نبوده
باشد و حق تعالی غنی مطلق است که هیچ چیز احتیاج ندارد بجهت آنکه احتیاج نقص است و نقص بر خدا جایز نیست
از صفات الهی حکمت است و حکمت بدو معنی مستعمل میشود یکی دانستن چیزها موافق واقع و کردن کارها
بر طبق مصلحت و دانایان که میگویند که فلان حکیم است یعنی دانا است و درست کردار است و معنی دیگر حکمت محکم کردن
نمودن است و حق تعالی بهر دو معنی حکیم است اما بمعنی اول بسبب آنکه عالم است بتمام چیزها و کسی که همه چیزها دانا باشد
و محتاج نباشد و نفع از غیر او دور باشد البته کارش بر طبق مصلحت خواهد بود و اما بمعنی دویم بجهت آنکه
چون خلق تمام خلق او بنده دانا باشد بر خلق او است پس حکم باو رسید و حکیم علی الاطلاق است   از صفات الهی
ملک است هم بضم میم که بمعنی پادشاهیست و هم بکسر میم که بمعنی مالک بودن است و اما ملک بضم بجهت آنکه اعظم
مراتب پادشاهی آنست که حکمش نافذ باشد و کارش بر طبق مصلحت و محتاج بغیر نباشد و همه باو محتاج باشند
که حق تعالی باین صفات متصف است و بکسر یعنی باین صفت متصف است اما ملک بکسر میم بجهت آنکه همه چیز را او
پس ملک او است   از صفات الهی قیوم است و معنی قیوم آنست که همیشه در صفات و ذات باقی است
بحفظ مخلوقات آنست که قوام وجود احتیاج بغیر ندارد و همه باو محتاجند و وجود
و توحید مستلزم همه این صفات است   و در او موصوف است   انکه آن مسائلی که مذکور شد همه

که اثبات رسالت بر آن توقف دارد مثل وجوب وجود و قدرت و علم و حیوة و اراده و صدق از این ادله
عقلیه اثبات باید نمود و بادله نقلیه اثبات نمیتوان نمود مثلا وجوب واجب الوجود را گر خواسته باشیم
بگوییم که حق تعالی موجود است بجهت آنکه پیغمبر بودن آن شخص وقتی ثابت میشود که وجود او ثابت شود
پس ظاهر شد که اثبات نبوت موقوفست بر اثبات الله و اگر اثبات الله توقف بر اثبات نبوت داشته باشد دور لازم
آید پس اثبات الله بدلیل عقلی باید نمود و همچنین ظاهر شد که اثبات قدرت و علم و اراده و حیوة و صدق
بدلیل سمعی نمیتوان نمود و باید بدلیل عقلی ثابت شود اما در بعضی دیگر از صفات که اثبات نبوت توقف
بر آن ندارد دلیل نقلی و عقلی هر دو را اقامه میتوان نمود مثلا نفی شریک را بادله نقلیه ثابت میتوان نمود
و از جهت بعضی بعضی از مسائل اشعار به وجود نقل شده   انکه صفات الهی بعضی صفات سلبیه است و بعضی
ثبوتیه و صفات ثبوتیه امور موجوده هستند چیزی که قائم بذات حق تعالی باشند نیستند و باید دانست که صفات
منحصر در این امور نیست هر صفتی که کمال بوده باشد از برای حق تعالی ثابت است و سلب آن صفت نقص است
و از اینکه در عدد صفات ثبوتیه مذکور میشود منحصر در این صفات که ذکر کردیم از دو جهت است یکی
از جهت آنست که عمده صفات و عظیم ترین صفات ثبوتیه این صفات است و دیگر آنکه آن صفات که ذکر شد
الحمد که باین صفات راجع گردند   در بیان کیفیت صدور اشیا از حق تعالی و بیان صادر اول آنچه
موجود است اعتقاد فلاسفه آنست که اول آنچه از حق تعالی صادر شده عقل اول است و معنی عقل گذشت
جوهر که احتیاج بجسم و جسمانی ندارد در وجود و بعد از عقل اول عقل دویم و فلک
در یک مرتبه موجود اند و بعد از آن عقل سیم و فلک دویم در یک مرتبه موجود اند و همچنین تا عقل
فلک نهم و بعد از آن جمیع عناصر و عالم عناصر موجود شدند و از برای هر فلکی نفسی مجرد ثابت میکنند

و فلک و امثال آن شاید باشند یعنی همچنانکه انسان بدن دارد و نفسی و باعتبار نفس ناطقه علم دارد
و قدرت دارد و کارها باختیار خود میکند فلک نیز جرمی دارد و نفس ناطقه و باعتبار نفس ناطقه علم با شیا دارد
و امور از او باختیار صادر میشود و اشخاص عقول و افلاک را فقط قدیم میدانند و نوع عالم عناصر را
قدیم میدانند اما اشخاص اینرا قدیم نمیدانند مثلا نوع انسان را میگویند که همیشه بوده اما باین نحو که یکی
بر بعد دیگری از عقب آید همیشه باین نحو بوده و این عقاید که نقل شد و اکثر ضعیف است
واکثر مخالف شرع مقدس است و باطل و در بین رسالة العلی از آن ذکر میشود اول آنکه صادر اول عقلست
باین ترتیب که گذشت موجود شاید و دلیل عمده ایشان آنست که ذات حق تعالی واحد است از جمیع جهات
پس از واحد صادر نمیشود پس صادر اول باید که یک چیز باشد و آن چیز یا عرض است یا جوهر عرض بودن
آن باطل است چه عرض در وجود خود محتاج بجوهر است و وجود جوهر مقدم بر وجود عرض است پس باید اول
جوهر موجود شود و بعد از آن عرض موجود شود پس صادر اول عرض نمیتواند بود و ماند که
جوهر باشد و جوهر معلوم شد که پنج قسم است جسم و هیولی و صورت و عقل و نفس و صادر اول جسم
نمیتواند بود از جهت آنکه جسم واحد نیست مرکب از هیولی و صورت و هیولی و صورت نمیتوانند که صادر اول باشند
چه در وجود با یکدیگر محتاج اند و احتیاج بیکدیگر هست و نفس نیز نمیتواند بود از جهت آنکه نفس در وجود خود
با استعداد بدن محتاج است پس وجود بدن مقدم بر وجود نفس است و نفس بعد از بدن موجود میشود پس
ماند که صادر اول عقل باشد و جواب از این دلیل سابقا در ضمن تحقیق آن مسئله که از واحد غیر واحد
صادر نمیشود ظاهر شد و در این مقام اضافه بر آن ذکر میشود که حق تعالی قادر مختار است و اراده او
در وجود اشیاء دخیل است و صفات او متغیر نمیشود و سلبی او … او ثابت است پس هیچ معلول علتی از جمیع

جهات

جهات واحد نباشد ندارد چه سابقا دانستی که امکان معلول از جمله اجزاء علت است و همچنین احتیاج
معلول از اجزای علت است و اراده قادر مختار از امور کمالیه است پس بر تقدیر تسلیم این مقدمه میگوییم
که صادر اول شاید جسم باشد و دلیلی که مستند ساختند که جسم مرکب از هیولی و صورت است بطلان آن در حکمت
طبیعی ظاهر شد و همچنین آن مقدمه که مستند ساختند که نفس در وجود خود موقوف بر استعداد بدنست
محض دعوی است و دلیل ندارد پس ممکن است که صادر اول نفس باشد چون حال دلیل وجود عقل معلوم شد
کنیم باید دانست که دلیل عقلی بر بطلان عدم وجود عقل ظاهر نیست از اینجهت محقق طوسی
در کتاب تجرید گفته که اما العقل فلم یقم دلیل علی امتناعه و ادلة وجوده مدخولة و حاصلش آنکه عقل دلیلی
بر بودن او نیست و ادله وجودش ضعیف است و در احادیث اهل عصمت صلوات الله علیهم مختلف واقع
شده و در بعضی وارد شده که اول آنچه خدا خلق کرده عقلست و در بعضی واقع شده که اول آنچه خدا
خلق کرده نور حضرت پیغمبر است ص و در بعضی واقع شده که اول آنچه خلق شد آبست و ظاهر اینست که
از لفظ عقل این معنی که حکما میگویند مراد نباشد و جمع میان این روایات ممکن است که باین طریق بشود که
مراد از انوار نفوس مجرده و ارواح بوده باشد و اول مخلوقات عالم ارواح باشد و روح مقدس
حضرت مقدم بر همه خلق شده باشد و بعد از عالم ارواح اجسام خلق شده باشد و مقدم بر همه آبست که
اصل همه است مخلوق شده باشد و بعد از آن مرتبه خلق صفات مکلفین باشد و مقدم بر همه عقل که صفات
کمالست مخلوق شده باشد والله تعالی یعلم   در بیان جان داشتن افلاک دلیلی که ذکر میکنند
جمعی از علما اجماع نقل کرده اند بر اینکه افلاک و آفتاب و ماه و کواکب جماداند و حیوة ندارند و نفس
ناطقه بر آنها متعلق نیست   در باب قدم عالم که حکما شاید … قائلند و اهل اسلام بلکه اهل ملل

بحدوث عالم قائلند و افلاطون هم که از حکمای اشراقیین است حدوث عالم نقل شده حکما
مشائیین اینکه عالم چون ممکن الوجود است علتی خواهد داشت علت آن یا قدیم است یا حادث اگر قدیم باشد
لازم می‌آید که عالم قدیم بوده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جائز نیست چنانکه گذشت و اگر حادث باشد
آن حادث هم علتی خواهد نقل کلام در حادث میکنیم که علت آن قدیمست یا حادث اگر قدیم باشد لازم می‌آید
که آن حادث هم قدیم باشد و آن باطلست چه فرض شده که آن حادث است همچنین لازم می‌آید که عالم هم قدیم
بوده باشد و اگر علت آن علت حادث باشد نقل کلام در علت او میکنیم همچنان تا منتهی شود که ذکر شد یا سلسله علل
الی غیر النهایه برود و آخری نداشته باشد یا منتهی شود بعلتی که بالاتر از آن علتی نبوده باشد در شق اول که تسلسل
لازم می‌آید و بطلان تسلسل پیش از این ظاهر شده و در شق دویم آن علت قدیم خواهد بود و آن علت بلا واسطه یا بواسطه
دیگر هم قدیم خواهد بود و علت هم قدیم خواهد بود و جواب از این دلیل بوجوه شده و در کتب
و اکتفا بیکی در این رساله میشود و آن اینست که ما میگوئیم که حادث در عالم موجود است و این دلیل
شما در آن جاری است و جوابی که شما میگوئید ما میگوئیم پس این سخن اینکه شما در جواب میگوئید که حادث
که ما لا بهم رسید از جهت علت آن گذشتن قطعه زمانی بود که حادث بعد از گذشتن آن قطعه موجود شد
و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن قطعه پیش از او مثلا الی غیر النهایه و حادث دیگر بعد از وجود موقوف
بر گذشتن زمان دیگر بود موجود شود و بگذرد و گذشتن زمان دیگر موقوف بود که موجود شود
برهمین نحو موجود شود و بگذرد و همچنین الی غیر النهایه و زمان اول ندارد و ما نیز در جواب
حرف شما میگوئیم و همه قائل میشویم که زمان اول ندارد و پیش از هر قطعه دیگری بود و زمان را موجود خارجی
میدانیم و شما هم زمان را موجود در خارج میدانید پس موجودی قدیم غیر از ذات حق تعالی لازم

دو نوع

و دفع این سخن اینکه از دلیل حکما که ذکر شد بعد از تسلیم مقدمات لازم می‌آید که زمان قدیم باشد
و متکلمین را مدعا اینست که موجودی در خارج غیر از ذات حق تعالی قدیم نیست و اگر زمان موجود بود
لازم می‌آمد که موجودی غیر از ذات حق تعالی قدیم باشد اما زمان باتفاق حکما و متکلمین موجود خارجی
نیست و امر موهومیست که عقل او را انتزاع میکند پس قدم زمان منافات با حرف ایشان ندارد و فرقی
ما بین اینست که زمان را عقل از چه چیز انتزاع میکند حکما را عقیده آنست که زمان مقدار حرکت فلک است
و از قدیم بودن زمان لازم می‌آید که حرکت قدیم باشد و فلک هم قدیم باشد و متکلمین را عقیده آنکه
زمان از بقای ذات حق تعالی منتزع میشود و ذات حق تعالی قدیم از جهت اینکه عقل انتزاع زمان کند کافیست و ما در فن
حکمت طبیعی بیان کردیم که قول حکما که زمان را مقدار حرکت فلک میدانند دلیل ندارد بلکه دلیل بر عدم مثل
آن است و از آنچه گفتیم ظاهر شد که دلیل مذکور بر تقدیری که تمام باشد نفع بقول حکما ندارد و قدیم بودن فلک
یا موجود بودن قدیمی از او لازم نمی‌آید   دیگر حکما اینکه اگر عالم حادث بوده باشد وجودش بعد از عدم
خواهد بود از جهت اینکه معنی حادث اینست که نبوده باشد و بعد از آن بهم رسد پس عدم سابق بر وجودش است
و این قسم تقدم تقدمی است که سابق و لاحق در وجود با هم جمع نشوند و چنین تقدمی بی بودن زمان حاصل
نمی‌شود پس باید که عدم عالم در زمانی باشد پیش از زمان وجود او پس لازم آمد که پیش از وجود عالم
زمانی بوده باشد و جواب از این دلیل آنچه در جواب دلیل اول ایشان گفتیم ظاهر شد که چه از این دلیل
این لازم نمی‌آید که پیش از وجود عالم زمان بوده باشد الا اینکه زمان موجود خارجی نیست و انتزاع او
از بقای ذات حق تعالی است پس لازم نمی‌آید که قدیمی غیر از حق تعالی موجود باشد و باید دانست که عمده دلیل حکما
این دو دلیل بود که ذکر نمودیم و اقسام با جوابش مذکور شد و چون از خوف تشویش اذهان شد بهم ذکر دلیل حدوث

عالم پس منها ثم و دلیل بر حدوث عالم هم عقلی هست و هم نقلی اما دلیل عقلی آنکه جسم عالم منفک از حوادث
نیست و هر چیز که خالی از حوادث نباشد حادث خواهد بود و نتیجه میدهد که عالم حادث است اما بیان صغری
آنکه هیچ جسمی خالی از مکان و خالی از وضع نیست چنانکه در حکمت طبیعی گذشت و اگر از وضع یا موضع
خود انتقال یابد متحرکست والا ساکن پس هیچ جسم از حرکت و سکون خالی نیست و حرکت و سکون هر دو حادث
اند اما حدوث حرکات بجهت آنکه حرکت چنانچه در طبیعی مبین گشت مرکب از اجزاست که با هم در وجود جمع نشوند
پس هیچ جزوی از حرکت نتوان یافت که جزو پیش حادث نباشد و هرگاه جزو حادث شد کل هم حادث خواهد بود
اما بیان حدوث سکون آنکه اگر سکون قدیم بودی بایستی که زوال آن جایز نباشد چه بر طرف شدن بر قدیم
جایز نیست بالبدیهه و سکون که هر جسمی را جایز است و ممکن است که سکونش بر طرف شود و حرکت کند و اما
بیان کبری آنکه هرگاه جسم منفک از حوادث نشود یا عدد حوادث متناهی است یا غیر متناهی غیر متناهی بودن باطل
باد لدلیل ابطال التسلسل که پیش گذشت و ذکر شد که این ادله ابطال التسلسل در امور موجوده میکند خواه با هم
در وجود جمع باشند و خواه متعاقب باشند پس لازم آمد که عدد حوادث متناهی باشد و هرگاه عدد حوادث متناهی باشد
یک حادث اول خواهد بود که پیش از او حادثی نباشد و لازم می آید که عالم پیش از آن حادث موجود نباشد
چه دانستی که عالم خالی از حوادث نیست پس لازم آمد که عالم بالتمام حادث باشد و اما دلیل نقلی و عمده دلیل در این مطلب
نقلیست یا آنکه متواتر از حضرت معصومین صلوات الله علیهم اجمعین رسیده که عالم حادث است و آیات و اخبار
و الزیر … است و اهل اسلام بلکه هر که ملی است قائلست اتفاق بر حدوث عالم دارد و خلاصه کلام آنکه حدوث عالم
اجماعی اهل اسلام و ضروری دین حقست و منکر آن مثل منکر باقی ضروریات کافر است و چون این مسئله از
مسائلست قدری بیان دلیل او کرده شد   و بعد از ذکر افعال حق تعالی و در این مقصد چند مسئله ذکر

میشود

میشود   اول در حسن و قبح افعال امامیه و معتزله بر آنند که حسن و قبح افعال بعقل ثابت یعنی عقل حکم میکند
که بعضی افعال خوبست و فاعلش مستحق مدحست و بعضی افعال قبیحست و فاعلش مستحق مذمتست و مکافات آنها
این قول منتفی شد و مخالف درین مسئله اشاعره اند که قائلند که بنای افعال در خوبی و بدی بر نقل است و نیست
خوبی و بدی بر شریعت و عقل را در آن باب هیچ حکمی نیست و اگر شرع نمی فرمود که صدق خوبست و کذب بد
هیچ تفاوت و فرقی میان راست گفتن و دروغ گفتن نبودی یعنی اگر شرع وارد نبودی کسی که راست میگفت
هیچکس تحسین و مدح او نمیکرد و اگر دروغ میگفت هیچکس ملامت او نمیکرد و این نزاع از جمله نزاعهای مشهور است
و حق آنست که این مسئله قابل نزاع نباشد و قول اشاعره خلاف بدیهه کل عقلاست و هیچ شک نیست که کل اهل دنیا
با آنکه مذاهب و ادیان ایشان مختلف است عدل و احسان و صدق را خوب میدانند و فاعل آنها را مدح میکنند و ظلم
دادن و دروغ گفتن را بد میدانند و فاعل آنها را مذمت میکنند و اگر بنای مدح و مذمت بر شرع بودی بایست
که شرع قائل نباشد هیچ تفاوت میان راست گفتن و دروغ گفتن نکنند و از جمله موجود در اشخاص داشته باشند که
که کسی که اول عقل او شنیده باشد حکم میکند که عدل خوبست و ظلم بد است و عادل را مستحق مدح میداند
و ظالم را مستحق مذمت و انتظار میکند که معلوم کند که در شرع چون وارد شده و بالجمله مسئله حسن و قبح عقلی و قول اشاعره
قابل شنیدن نیست و باید دانست که افعال در دانستن حسن و قبح مختلفند بعضی را عقل ببدیهه حکم میکند که حسن است یا قبیح
مثل هر چه دانستی که معلوم شد و بعضی … نفعی … که عقل بعد از تامل حکم
بقبح میکند و بعضی افعال چنانست که عقل را هیچ راهی بعلم او نیست و بعد از ورود شرع حکم میکند مثل روزه
ماه رمضان و روزه اول شوال که عقل پی بآن نبرد و شرع حکم بخوبی و بدی هیچکدام ازین دو کرد و اما بعد از
شرع حکم میکند که البته روزه آخر ماه رمضان خوبست … که از جهت خدای تعالی او را واجب کرده و روزه اول شوال

جهت بوده باشند که خدا او را الزام کرده   دیگر آنکه افعال عباد بمذاهب مشهوره در این مسئله سه مذهب است
مذهب اشاعره که میگویند اراده و قدرت ما در فعل ما دخل ندارد و همه افعال فعل خود خداست و فاعل فعل ما
و ما هیچ دخلی در فعل ما نیست   قول معتزله که میگویند ما در فعل خود مستقلیم و تفویض کارها بما شده و قدرت
ما تام است و حق تعالی را در فعل ما هیچ دخلی نیست   مذهب امامیه که میگویند که فعل ما باراده ما صادر شده
اما باذن حق تعالی صادر شده و توضیح این قول بتفصیل از این حق الهیم نموده اما قول اشاعره شناعت و بطلان آن ظاهر
مخفی نیست چه در نهایت ظاهر است که فعل ما باراده و علم ما صادر میشود و هر عاقل که نفس را انکار حکم میکند
صحیح بر بعضی از افعال مدح بر بعضی از افعال میکند و بعضی مذموم را مستوجب عقاب بر بعضی کارها و بعضی
مستحق عقوبت بر بعضی کارها میدانند مثلا اگر شخصی دو غلام داشته باشد و هر دو کاری که حسن داشته باشد
بفرماید و یکی از این دو غلام کاری را که فرموده باشد اطاعت نکند بعمل آورد و غلام دیگر مطلقا
فرمان آقا نشنود و کار که فرموده بجا نیاورد عقلا تمام غلام اول را تحسین میکنند و میگویند که مستحق
عقوبت است که غلام اول اکنون جرا این نمیدانکه کاری که آقا فرموده بجا نیاورد و غلام دویم را کسی
که کار فرموده را بعمل آورد غلام اول را مدح میکنند و مستوجب عقاب نمیدانند و غلام دویم را مذمت میکنند
و مستوجب عقوبت میدانند و همین مثال که ذکر شد دلیل اوضح و روشن است بر مدعی چرا که اگر فعل عبد
مثال این دو غلام در عرض اول باید که هیچ تفاوت نکند در چه غلام اول کاری نکرده و غلام دویم کاری
نتوانسته کرد پس چه از ... اول و عرض دویم باید که هیچ تفاوت باشد در غلام اول و غلام دویم
مجبور باشد بلکه در عرض حق تعالی فاعل فعل غلام اول بوده و نیز او غلام دویم کاری نکرده جمل را نشناخته
قول محتاج بذکر نیست و اما قول معتزله بطلان آن نیز مخفی نیست چه فعلی از افعال نیست که موقوف بر امور

چند که مفقود و ما نیست بخود نه باشند کل محتاج اند بوجود داشتن ما و حیوة ما و وجود ما که از آنهم تر
ما نمی از خردمندی نیست که قوت ما و حیوة ما و وجود ما و غذا و غیر آن مفقود ما فعل ما نیست پس
چه توهم توان نمود که بنده در کار خود مستقل است پس بطلان این دو مذهب ظاهر شد حقیقة مذهب
اما صدق معنی کلام ایشان ظاهر کرده پس که بنده خود کار خود را باراده خود میکند اما اسباب و آلات
فعل مخلوق او نیست مثلا شخصی که نماز میکند نماز او باراده خود کرده اما صحت بدن و قوت
داشتن بر فعل نماز و هم رسیدن مکانی که در آن نماز کند و جا که بوده شد و نفع باو رسیدن نکرده که
نماز کند کار خدا است و قدرت او که حدیث مشهور از اهل بیت صلوات الله علیهم که فرموده اند لا جبر و لا
تفویض بل امر بین الامرین همین معنی مراد بوده باشد یعنی حق تعالی جبر نمیکند که ما را بر کارها نکرده
و اختیار را بالکلیه بما تفویض نکرده است بلکه امر بین الامرین که فعل باراده ما و اسباب فعل از آن حق تعالی است
فعل از آن بندست چنانکه مشهور است و در بطلان قول جبر که اشاعره قائلند و بطلان قول تفویض
که معتزله قائلند ذکر شده   دیگر آنکه افعال الهی از سابق معلوم شد که افعال بعضی متصف بحسن و بعضی
متصف بقبح اند و معلوم شد که خدا حق تعالی متصف است بتمام اشیا و غنی مطلق و جواد محض است و نقص در او
جائز نیست پس از این مقدمات ظاهر میشود که افعال او متصف بحسن است و فعل قبیح از او صادر نمیشود چه
فعل قبیح از کسی صادر شود یا از جهت آنست که جاهل است و نمیداند که آن فعل قبیح است و جهل بر حق تعالی
نیست یا از جهت آنست که احتیاج بکردن آن کار قبیح دارد و مطلبی که دارد و حصول آن مطلب بدون
کردن آن کار میسر نمیشود و حق تعالی غنی مطلق و جواد محض است این معنی متصور نیست یا اینکه
او کار قبیح بکند و این معنی عین نقص ذات است و حق تعالی از نقص بری است پس ظاهر شد که فعل حق

مشفق محسن است و مثل این بیان ظاهر میشود که تنزل از فعل حسن بنهایت بفعل قبیح بعد از آنکه کرده البته حسن نباشد
و آنچه بنهایت خوب است صادر شده و آنچه مقتضای محض خیر و جود و احسانست و عقل بعضی را بدیهه وجه
حسن بعضی را بدانند و بعضی را بنظر دقیق تامل ادراک وجه حسن میکند و بعضی را از ادراک وجه حسن
عاجز است اما مجمل بیان دلیل که ذکر شد در باد دلدر دیگر میداند که البته حسن داشتن اما از عجز عقل ادراک
وجه حسن نمیتوان نمود   میگویند قائلین بحسن و قبح عقلی که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال
حق تعالی واجب است مثل احسان و بعضی جایز نیست مثل ظلم و جور و مخالفین ایشان تشنیع میکنند که معنی
دارد که بر خدا فلان امر واجب است یا فلان امر جایز نیست یا حق تعالی بسبب فلان امر مستحق مدح است یا بسبب فلان کار
مقابل آن و معلوم است که این تشنیع صورتی ندارد چه حال از دو حال بیرون نیست یا تشنیع بالفاظ است یا بمعنی
عبارت است یا از ناملائمی لفظ اگر چه این عبارت تغییر میکنیم اگر تشنیع ایشان باعتبار معنی است جواب
ایشان آنست که مراد ما آنست که گوییم که فلان فعل بر حق تعالی واجب است این است که کسی او را مأمور و واجب کرده
باشد و او را تکلیف نموده بلکه مراد از وجوب لزوم است یعنی البته حق تعالی آن کار خوب را میکند و لازم ذات اوست
و مقابل آن معلوم شد و مراد از اینکه گوییم که فعل قبیح بر او جایز نیست این است که قدرت بر آن ندارد بلکه مراد
اینست که البته نمیکند و لازم است که نشود و همچنین استحقاق مدح یعنی بودن بسبب صدور فعل و قصد که خود
میگویند که خوش حق تعالی است که حمد او ثنا بر فعل احسان که میکند دارد و همچنین در استحقاق ذم دیگر
تشنیع ایشان باعتبار الفاظ است پس آنهم غلط است چه اطلاق نظیر این الفاظ در کتاب مجید شده
مثل آنکه میفرماید و علی الله قصد السبیل یعنی بر خدا لازم است نشان دادن راه راست و مثل آنکه
میفرماید و کان حقا علینا نصر المؤمنین یعنی لازم است بر ما یاری دادن مؤمنان و غیر از اینها

دیگرحکما

دیگر حکما و سایر قائلین بحسن و قبح عقلی قائلند که اصلح بر حق تعالی واجب است و مراد از اصلح یا اصلح بنظام
کل است یا اصلح بحال شخص و حکما اول را لازم میدانند و میگویند که چون حق تعالی علم دارد که اصلح نظام
کدام امر است و قادر است بر آن و بخل و ظلم در نظام کل واقع میشود آن امر صادر میکرده و از اینجا میگویند که اگر امری
شر قلیل باشد و مستلزم خیر کثیر باشد صدور آن امر جایز است و مشهور است که حکما میگویند که شر قلیل از جهت خیر
کثیر جایز است و بعضی از متکلمین اصلح بحال شخص را لازم میدانند و میگویند که هر کس هر چه از برای او اصلح است
آن امر واقع میشود و خوض در این مسئله فعل متکلمین است اما باین نحو که آنچه صلاح حال هر شخص بوده باشد و مستلزم
مفسده نبوده باشد البته از خدا حق تعالی صادر میشود و چون ذی معنی مطلق وجود دعوی آنچه خیر هر شخص باشد و خیر ما نشد
ولو در امری بحسب ظاهر خیر باشد و با آن شخص بهم البته از این راه خواهد بود که آن امر یا فی نفسه خیر تمام
نبوده یا مستلزم مفسده بوده و آنچه حکما گفته اند بحسب ظاهر صورتی ندارد و چه احتمال ... حق کل آن
شر صادر کرده و دیگر بی بد ... دنیا ... بیرون آید و اگر کسی توجیه کلام ایشان بکند بنحوی که مستلزم
مفسده نباشد شاید بتوان کرد است   قائلین بحسن و قبح عقلی قائلند باینکه لطف بر حق تعالی واجب است و ظاهر
کلام شیخ ابو علی در کتاب شفا آنست که بوجوب لطف قائل است و تحقیق بعد از این انشاء الله بیان خواهد شد
مراد از لطف امری است که مکلف را بطاعت نزدیک کند و از معصیت دور کند مانند آنکه زید شخصی را مهمان
کند خواهد که بخانه او بیاید امری چند بکند که رغبت زید بآمدن زیاد شود یا آمدن را آسان تر شود
اما چنین نکند که او را مجبر کند و بجای آمدن کند لطف عبارت از آن امور ... دلیل بر وجوب لطف
آنست که هر گاه کسی کاری را خواهد که واقع شود و میداند که اگر فلان امر را بکند آن کار واقع نخواهد شد
و آن امر را نکند نقض غرض خود خواهد بود البته آن امر را خواهد کرد چه نقض غرض قبیح است و قبیح

برحق تعالی جایز نیست و اگر لطف اطلاق بر حق شود بر ایصال نفع و تحصیل خیری از برای بندگان کنند
بآن محتاج باشند در تحصیل کمالات و رسیدن به سعادات و این بمعنی اولست و از دلیل معنی اول که
مذکور شد ظاهر میگردد و باید دانست که لطف را منقسم بدو قسم میکنند یکی لطفیست که فعل حق تعالی
است دوم لطفیست که فعل عبد است اول مثل آنکه رسل بفرستد و امام تعیین کند و دوم مثل آنکه خلق امر
بمعروف کنند و نهی از منکر نمایند و اول بر حق تعالی لازمست اگر بکند و دوم بر او لازمست که بر خلق واجب سازد
و اشاعره در این مسئله مخالفند و اعتراضات در این مقام نمایند مثل آنکه اگر کسی را لطف در شرب خمر باشد بگوید
لازم آید که او را بکند و فعلا بکار دارد لکن الشریعه اعتراضی نخواهد بود در لطف بجهة آنکه واقع نشده
کل اعتراضات ایشان و تحقیق دلیل این مسئله آنست که در لطف سه شرط است یکی آنکه حسن داشته باشد
دوم آنکه مستلزم مفسده نباشد سیم آنکه مجبور الجاء حیز نرسد و اما تقریر سه قسم آنست اول آنکه عقل ببدیهه یا بنظر
فکر حکم میکند که این شرطها در او موجود است دوم آنکه ببدیهه یا بتامل حکم میکند که این شرطها در او
موجود نیست سیم آنکه حکم بهیچ طرف نمیکند قسم اول را لطف می‌دانیم که بر حق تعالی لازمست اگر بکند بدلیلی که سابق
مذکور شد و قسم دوم را جزم داریم که واقع نخواهد شد و قسم سیم را جزم بهیچ طرف نمیکنیم و بتوقف
حکم میکنیم که اگر در قسم اول واقع است البته واقع میشود و اگر داخل قسم دوم است البته واقع نمیشود
دیگر آنکه افعال الهی معلل باغراضست باید دانست که فعلی را که فاعلی باختیار خود میکند یا غرضی در آن فعل دارد
یا ندارد اگر غرضی داشته باشد یا آن غرض خود مقصود بالذات است یا آن غرض را بجهة غرض دیگر تحصیل میکند
و در این شق باید که آخر غرض منتهی شود که مقصود بالذات باشد پس حقیقت فعل اختیاری دو قسم است یکی آنکه
غرضی را حاصل ندارد دوم آنکه غرض مقصود بالذات دارد و افعال الهی را اشاعره از مقوله قسم اول میدانند

و اما حق از قسم دوم میدانند و دلیل قول ایشان آنکه فاعل مختار هرگاه غرضی ملحوظ نداشته باشد
فعل او عبث خواهد بود و عبث قبیح است و قبیح بر حق تعالی جایز نیست و دلیل غلط از کلمات اشاعره در این باب
و باید دانست که غرض فاعل یا امر نیست که با او عاید میگردد یا امریست که بغیر عاید میگردد و در افعال الهی
بجناب او عاید نمیگردد بلکه غرض نفع رسانیدن بمخلوقات است
در نبوت و در آن چند فصل است
در بیان وجوب فرستادن انبیا بنا بر طریقه قدما بدانکه چون حسن و قبح عقلی ثابت شد که تکلیف
لطف است چون عقل حکم میکند که تحصیل کمال آدمی بعلم و عمل است و در هر یک از اینها آدمی محتاج بمعلم است
اما در علم بجهة آنکه عقل صریح حکم میکند که عقل در بسیاری از مسائل عاجز است و اختلافات بسیار علما
در مسائل عقلیه که ملاحظه میکنیم جزم میکنیم که غلط بسیار میشود و حکم میکند که غایت لطف از جناب
الهی آنست که شخصی را در علم برتبه برساند که غلط در مسائل نکند و علوم را القا فرماید و او را
بارشاد خلق از جانب خود مقرر ساند تا خلق را هدایت کند و تعلیم جاهل نماید و هرگاه کسی را شبهه بوده
باشد جواب شبهه او را بدهد و هدایت او نماید و در اعمال خود ظاهر است که عمل موقوف بر این است
که بداند که کدام عمل خوب است و سبب سعادت میشود و کدام عمل بد است و سبب شقاوت میگردد و عقل
حسن بعضی امور و قبح بعضی امور را بدلایل عقلیه میداند و در بسیاری از آن عاجز است پس باید از جانب حق تعالی
شخصی که غلط بر او جایز نباشد عمل خوب و کار زشت را بخلق بدهد و همچنین ظاهر است که اکثر افراد
نوع انسان بالطبع خواهشهای نفسانی دارند و محض آنکه دانند که این کار خوب است و آن کار بد است دست
از هوای خود و لذتهای جسمانی برنمیدارند پس بر حق تعالی لازمست که ایشان را بثواب امیدوار و بعقاب
بیمناک سازد و شخصی را تعیین کند که ثواب ایشان را خاطر نشان کند و بزواجر و بشوقی ایشان را

انرا ممنوع سازد و اگر چنین نکند و ارسال پیغمبر نماید غرض از خلقت نوع انسان که اشرف
انواع مخلوقات است ضایع میکردد و خلق را بر او حجت خواهد بود که چرا رسول نفرستادی که ما را هدایت
کند و ما تحصیل سعادت نمائیم و باین مضمون اشاره شده در آیه کریمه لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
یعنی رسل را فرستادیم تا خلق را حجتی بر خدا بعد از فرستادن پیغمبران نبوده باشد و آیات دیگر و احادیث
دالّه بر این معنی بسیار است که بدلیل عقل بیان لزوم ارسال رسل فرموده اند و از آنجمله حدیثی که مشتمل
بر عمده تحقیقات حکما و علما است نقل میشود و در کتاب کافی بسند نقل شده از هشام ابن الحکم نقل
نموده که زندیقی از حضرت صادق ع سوال نمود که اثبات انبیا و رسل را از چه راه مینمایند حضرت
جوابی فرمودند که حاصل آن بر سبیل اجمال و اختصار اینست که چون با دلایل عقلیه ثابت نمودیم
که از برای ما خالقی هست که صانع عالم است و علو و رفعت دارد از ما و از جمیع مخلوقات و معلومات
و آن صانع حکیم و منزه از صفات جسمانیه است خلق او را بچشم ظاهر ادراک نمیتوانند نمود و با او
سلوک نمیتوانند نمود که با او گفتگو نمایند و حرف و مطلب و مناظره که ما شنیده باشیم بکنند
حجت بر او بکیرند و او بر ایشان حجت بکیرد ثابت شد که البته او را جمعی مخلوق فرستادکان از جانب او بسوی خلق
برسانند و خلق را باو راه نمایند و مصالح و منافع ایشانرا بنمایند و نشان دهند امور را که سبب بقای ایشان است
و اگر نکنند سبب فنای ایشان میشود پس ثابت شد که از جانب الهی جمعی هستند که امر و نهی کنند عباد را و ایشان انبیا اند
و برگزیده مخلوقند خواه نبی باشند و خواه اوصیا و حکیمند که گفتار ایشان حق و کردار ایشان درست است
و بحکمت الهی موید شده اند و بتعلیم حکمت الهی فرستاده شده اند با خلق در صفات نوع از خلق بدن
و غیر آن شریکند اما در صفات فضیلت با ایشان شریک نیستند و موید اند از نزد خدای علیم که با ایشان داده

باید

باید بوده باشند و براهین و دلایل بر صدق حرف خود داشته باشند از جهت آنکه زمین باید خالی
از حجت خدا نبوده باشد و باید که ایشان دانا باشند که دانائی ایشان دلیل صدق حرف ایشان
شود و علامات ایشان از نزد حق تا بوده باشد و از این کلام معجز نظام امور چند تحقیق
میشود که فوق آن متصور نیست و حکما و متکلمین بعد از تفکر بسیار بتمام معانی آن نرسیده اند از جهت
نرسیدن بادراک معنی کلام ایشان قدری ذکر میشود اول آنکه اثبات نبوت بعد از اثبات الهی و بعد از
اثبات صفات کمال میشود و باید که اول ثابت شود که بر حق تعالی صفات جسمانی جایز نیست و او منزه از
دید و غیر آن ثابت شود که او حکیم است و اگر دیدن جایز بودی احتیاج بفرستادن رسل نبودی و اگر
حکیم نبودی حکم نمیتوان نمود که ارسال رسل بر او واجب است دیگر آنکه رسول و امام باید بآداب الهی
مودب باشند و افعال و اقوال ایشان موافق حق و راستی باشد و این عبارت از این است که باید معصوم
بوده باشند   آنکه رسل و ائمه باید از جنس بشر باشند اما در صفات کمال باید از جنس بشر ممتاز باشند
هیچ زمانی باید خالی از نبی یا امام نیست   آنکه باید براهین و معجزه بر صدق حرف خود داشته باشند
آنکه باید دانا باشند و کار ایشان از روی علم و دانائی بوده باشد و عاجز در جواب مسائل نباشند
عدالتی که بر خلق نمایند بر علم باشند   ظاهر شد که عقل با دلایل عقلیه حکم بوجود نبی و حجت در هر زمان
میکند اما تعیین آن نبی و حجت بحکم عقل نمیتواند نمود یعنی دلیل عقلی بر این قائم نمیتواند شد که حق تعالی
فلان شخص را باید پیغمبر سازد بلکه بدلیل خاص باید نبوت او معلوم شود   جهت حسن تکالیف عقل
ظاهر شد چه معلوم شد که هر گاه ایشان را امور چند نافع باشد و امور چند ضرر باو رساند و عقل
ایشان از ادراک آن امور قاصر باشد لازم است که حق تعالی بمقتضای حکمت ارشاد ایشان نماید و هر گاه امور

بعد از تأمل ظاهر میگردد و اشاره به بعضی از آن خواهد شد ان شاء الله تعالی   در صفات نبی و امام

در صفات و سایر آنچه ذکر میشود شریک کند در این فضل و فضیلتها بعد احوال نبی و امام مذکور میشود

و چون ظاهر شد که تخصیص که حق تعالی او را البته خلق فرشته و آدم و بنا می اثبات کرده اند و او را از میان

خلق برگزیده و مطاع ساخت ظاهر میشود که آن شخص باید افضل از اهل زمان خود بوده باشد چه عقل صریح

بانکه تفضیل مفضول جایز نیست و قبیح است که حق تعالی کسی را امر نماید که در تمام احوال و احکام طاعت

نماید که آن شخص مطیع برو ترجیح داشته باشد و در حکمت طبعی اشاره شد که عمده ملکات نفسانیه کمالات که

ملکه است جود و شجاعت و عفت و عدالت پس باید نبی و امام متصف باین ملکات باشند و باید که در این

متصف بغیر اعلی باشد و کسی از او شجاع تر و جواد تر و عادل تر و عفیف تر نبوده باشد والا تفضیل مفضول

لازم می آید و دیگر در این رساله مکرر مذکور شد که اشرف کمالات نوع انسانی علم است و علم اشرف

هرچند علم بیشتر شرف بیشتر پس باید نبی و امام اعلم کل رعیت خود بوده باشد و اگر نه تفضیل

و ترجیح مرجوح لازم می آید و در حدیثی که نقل شده اشاره باوصاف سابقه شده و چون علم اشرف

و منع سهو ذا است در این حدیث بالتصریح بیان شده و همچنین در آیه کریمه که میفرماید افمن یهدی

الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی اشاره و تفسیر بیان فما لکم کیف تحکمون والله اعلم اینست که بر سبیل

استفهام انکاری میفرماید که آیا کسی که هدایت بحق کند احق و اولی است بمتابعت یا کسی که هدایت

نیابد تا او را هدایت نکنند یعنی کسی را که هدایت کند باید که تابع شد نه کسی را که هدایت او دیگری بکند

و همچنین اینکه عقل حاکم است بترجیح کسی که هدایت کند ظاهر شد که اعلم ترجیح دارد بر عالم پس

اولی بر جاهل ترجیح دارد و چون سبب این ترجیح حکم عقل است بقبح تفضیل مفضول حاکم سایر کمالات

نیز ظاهر میگردد

نیز ظاهر میگردد و دلیل ظاهر بر اینمعنی که ذکر شد حکایت خلقت ابو البشر است که در قرآن مجید ذکر

و بعضی از آن بحسب اقتضای مقام ذکر میشود که چون از حضرت الهی خطاب انی جاعل فی الارض خلیفة در

یعنی پدید میآورم در زمین خلیفه و جانشین ملائکه از جهت طلب رفع شبهه که ایشان را

بود عرض کردند که آیا کسی را در زمین تعیین میکنی که فساد در زمین کند و خون ناحق بریزد و حال

و ما تسبیح میکنیم یعنی این کارهای ناشایسته از ما سر نمیزند جواب ایشان فرمود که من علم دارم بچیزی

که شما بآن علم ندارید و بعد از آن حضرت آدم را فرمود که من علم دارم بچیزی که شما بآن علم ندارید

تعلیم اسما فرمودند و ملائکه را خطاب شد که شما این چیزها را بگوئید ملائکه عجز و اعتراف نمودند که

آدم خطاب شد که ایشان را تعلیم اسما بکن و بعد از آنکه حضرت ابو البشر تعلیم اسما فرمودند خطاب عالی

که آیا من بشما نگفتم که من دانا میباشم و بر شما پوشیده است الحال که تامل کرده شد

حکایت تامل کند بر او ظاهر میگردد که غرض ملائکه از آن بود که با وجود ما آدم را خلیفه کردن

ترجیح مرجوح میشود و آن قبیح است از حکیم علی الاطلاق و جواب که حضرت الهی در رفع حرف ایشان

ادا این بود که اول علم از شما و معلم شما و دانا بکل امور را ترجیح او بر شما از حکمت ضرورت

دلالت میشود بر آنکه اعلم ترجیح دارد و دلالت کرد که حضرت الهی که خلیفه و جانشین او در زمین باید

دانای بکل امور باشد والا اعتراض ملائکه وارد خواهد بود که با وجود ما چرا او را خلیفه نمود و همچنین

این حکایت دلالت کرد بر آنکه عالمی که خلیفه او در زمین باشد مرتکب معصیت نشود و ظلم نمیکند زیرا که از

معصیت سر نزند والا اعتراض باقی خواهد بود که اگر چه او اعلم است اما از او معصیت سر میزند و از ما

پس از اینجهت ظاهر شد ما را بر او ترجیح داریم   دیگر از صفات نبی و امام آنست که معصوم باشد از خطا و سهو و نسیان

بر او جایز نباشد و دلیل بر این آنکه سابق ظاهر شد که نبی و امام باید در کمالات در مرتبه علیا باشند
و کسی که خطا و سهو و نسیان بر او جایز باشد در این مرتبه نخواهد بود   دیگر از حکایت حضرت
خلیل الله ظاهر شد که مجتنب باید از آن شد   دیگر آنکه کسی که خطا یا سهو و نسیان بر او جایز باشد اعتماد
بر فعل و قول او چنانچه باید نخواهد بود و احتمال میرود که هرچه او گوید و کند در آن که کند خطائی باشد
یا سهوی و نسیانی روی داده باشد و بر تقدیر یکه در بعضی از اقوال و افعال این معنی کنیم که از آن
یا نسیان بر او بعضی این احتمال میرود و غرض از ارسال او بعمل نمی آید پس حکیم علی الاطلاق باید
خود را تأیید و تقویت فرماید که مرتکب معاصی نگردد و عصمت داشته باشد و چون با دلیل عقلیه
وجوب عصمت ظاهر کرده شد بدلالت آنکه آیات و اخبار که ظاهر او دلالت بر وقوع خطا و سهو و نسیان از انبیا
میکند تأویل نمایند و این رساله مقام تفصیل کلام در آن نیست بجهت آنکه چنانچه در کتب مطولات است
باید در کتب مطولات طلب نمود تا بر وجوه آن تأویلات اطلاع حاصل شود و دلیل آن نوع
ظاهر شد و شیخ ابو علی که رئیس حکماست در این مسائل با اکثر متکلمین موافقت دارد تصریح کرده که بر انبیا سهو
غلط جایز نیست   در طریق شناختن حجت الهی خواه نبی و خواه امام طریق شناختن ایشان
یکی آنست که کسی را خدای تعالی بالهام فرماید یا نحوی فرماید که آن شخص حجت است به نظر محتاج نباشد
او باشد که او حجت حق است و اینطریق بر قلیلی از اشخاص مخصوص است و طریق دیگر
نظر و کسب است و این نیز ظاهر است بجهت آنکه از اوصاف و اعمال و اخلاق و احوال استدلال کنند
هرگاه کسی تتبع حال شخصی بکند معلوم نماید که این شخص کمالات نفسانی دارد در همه احوال و از معاصی
و خطا و سهو و نسیان او سالم میشود و آن شخص دعوی نبوت یا امامت کند جزم میکند که دعوی

خود

خود صادق است و مخفی نیست که نبی سابق یا امام سابق خبر از نبوت یا امامت او داده باشد از جهت آنکه
ظاهر شد که انبیا و ائمه همه معصومند پس اگر خبر داده اند خبر صدق است و طریق سیم ظهور معجزه بر دست او
مراد از معجزه امری است که عقل حکم کند که این کار از بشر نیست و نوع بشر از کردن آن کار عاجزاند و وجه
دلالت معجزه بر نبوت آنست که اظهار معجزه بر دست کاذب عقلا قبیح است و قبیح بر خدای تعالی جایز نیست پس باید که در
دعوی نبوت صادق بوده باشد   در اثبات نبوت حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله دلیل نبوت آنحضرت
از هر سه طریق بوجه اتم و اکمل حاصل است   از جهت آنکه بتواتر معلوم گشته که انبیای گذشته خبر به بعثت وی داده اند و در نصاری
و سایر ملل که معاصر آنحضرت بوده اند همه با او معاودت در پی آن بوده اند که نقصی و عیبی از جهت او پیدا کنند
و علمای اهل کتاب از او مسائل بر سبیل امتحان پرسیدند و از الزام سؤال عاجز شدند و هیچ جا نقل نشده که
بر او ایرادی وارد شده باشد تا جهل او از جائی ظاهر شده باشد و در معاملات هرگز بخیانت و بر او عیبی نکرده اند
و بحسب ظاهر کردن نقصان او بوده و دعوی بر کسی ننمود خصوصا آنکه در بلاد کفر نشو و نما یافت
بود که علم شعار و مصنف نبود و از کسی تعلیم نگرفته بود   شواهد و قلیل آن انبیا است و مذکور
اکتفا میرود اولا بر سبیل اجمال ذکر کرده میشود که در قرآن مجید چندین موضع مذکور شده که وصف حضرت
در تورات و انجیل مذکور است و در نصاری که معاصر و معاند آن حضرت بوده اند
این را می شنیدند اگر این سخن اصل نمیداشت ظاهر و واضح میبود و البته انکار مینمودند و بجهت ابطال قول حضرت
هر آینه این معنی نمودند که این حرف را که در کتب ایشان است نمیگویند و ...
این کلام نمودند چنانچه اگر چنین میبود مرتبا نقل میشد و این نقل متواتر بوده که معنی نماند بر تقدیر یکه اهل
اسلام نقل نکنند که اهل کتاب از کتابهای خود نقل کنند و ما اینها را مفصلا ذکر کنیم در تورات بیان مذکورات که امروز هست

که حضرت الهی بنی اسرائیل را خطاب فرموده‌اند که ما پیغمبری بزرگ که حضرت موسی از برادرزادهای شما
خواهیم فرستاد و او را این دلایل باشد که هر حرفی که گوید از پیش خود نگوید اگر یافتید که هر حرفی که میگوید
واقع میشود یعنی دروغ نمیگوید هر چه میگوید میشود و نشود بدانید که آن پیغمبر است که ما فرستادیم
نصارا میگویند که مراد از این پیغمبر حضرت عیسی است و سخن ایشان از دو وجه باطل است
اول آنکه در این عبارت خطاب بنی اسرائیل فرموده که از برادرزادهای شما پیغمبر خواهیم فرستاد و حضرت
عیسی برادرزاده بنی اسرائیل نبود و بر حضرت خاتم النبیین مطابق است چه حضرت از اولاد اسمعیل بود
و اولاد او برادرزاده بنی اسرائیل‌اند   دویم آنکه در تورات در جای دیگر ذکر شده که مثل موسی دیگری
او دیگر پیغمبری در بنی اسرائیل نخواهد آمد و در این عبارت که سابق نقل شده که مثل تو که صاحب شریعت است
بزرگی چون موسی خواهیم فرستاد پس باید که آن پیغمبر از بنی اسرائیل نباشد و حضرت عیسی از بنی اسرائیل بود
نقل دیگر در کتاب شعیا مذکور است که آن حضرت خبر داده که دو سوار دیدم یکی سوار الاغ و دیگری سوار
شتر و شک نیست که مراد از سوار الاغ حضرت عیسی و مراد از سوار شتر پیغمبر خاتم النبیین است و در تورات
نقل شده که حضرت داود فرموده‌اند که شمشیر بربند ای کسی که بر خلایق نیکویی بجهت آنکه شریعت تو
مقارن است به عفو و شجاعت نیکی تو و تیرهای تو پیکان دارد و شمشیرها و خلایق کل در زیر حکم
تواند معنی حاصلش این است که شرع تو و شمشیر و قوت بازوی تو رواج میگیرد و یکجانب دجال آنکه
الا آنکه از تورات نیز صریح معلوم شد که صاحب شمشیر حضرت خاتم النبیین است   که از تو
معجزه و معجزات حضرت از حد شمار بیرون است و نقل صد و ده معجزات اینجا به تواتر رسیده مثل شق
و تسبیح کردن ریگ در کف مبارک و خبر دادن از احوال مردم و قرآن و بعضی از آن معجزات

و بعضی دیگر هر چند که هر یک متواتر نباشد اما مجموع قدر مشترک متواتر است مثل آنکه حضرت امیر المؤمنین
فرموده که یا علی بعد از من تو با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگ و مقاتله خواهی کرد و همچنان فرموده که
یا علی بعد از من مانند که بناحق ظلم میکنند و نزاع میکنند ایشان اند یعنی اصحاب معاویه خواهند کشت و آخر غذای
تو شیر است و در زمان آن فتح شهر مداین و قیصر و بعضی دیگر احادیث اگر چه هر یک متواتر نیست اما متواتر
المعنی است یعنی از مجموع اینها علم بهم میرسد و غیر از این احادیث متواتره خبر غیب بسیار واقع شده و از آن
که حضرت خاتم الانبیا از پیغمبران دیگر ممتاز است این است که فضل او داده شده و نیز بکرامت داده شده
یکی معجزه قرآن که تا قیامت باقیست بخلاف معجزات پیغمبران دیگر که هیچ معجزه امروز باقی نیست و باقی بودن معجزه قرآن
آن که بتواتر معلوم است که عرب در آن وقت همگی در فصاحت و بلاغت مشهور و معروف بودند و با وجود که
بفصاحت خطبها میکردند و بتواتر معلوم که حضرت ایشان را میفرمودند که اگر در بودن من شک دارید
مثل یک سوره از سورهای قرآن بیاورید و با ایشان جنگ میفرمودند ایشان را میکشتند و ایشان هر یک
معاند بودند و کشته میشدند و هرگز یکی از ایشان در مقام آوردن سوره مثل سورهای
قرآن نشد چه اگر میشد البته نقل میشد و عاقل جزم میکند که اگر میتوانستند البته می‌آوردند و دفع
حضرت میکردند نه جنگ و قتال میکردند   در امامت   در معنی امام امام در لغت
پیشوا و در اصطلاح کسی را گویند که پیغمبر باشد در دین و دنیا پیشوا باشد یعنی چنانکه پیغمبر در
خلق تبلیغ احکام الهی میفرمود و بر احکام الهی و معاش خلایق میرسانند همچنانکه پیغمبر باید داشت در دنیا
داشت همچنین بلاد و تعیین ایشان و غیر آن باید بود امام را نیز این مرتبه هست
آنکه در هر عصری تعیین امام از جانب حق واجب میشود و سابقا ادله وجوب تعیین نبی مذکور شده
اطلاقا ما جاری است دیگر احتیاج بیان نداریم اما از جهت غایت توضیح چند دلیل ظاهر ساختن

مطلب بعضی از کلمات ذکر یافته بود از آنکه نصب امام لطف است چنانکه معلوم شد و لطف بر خدا واجب

و اما اثبات صغری خود شکی نیست که حق تعالی شرعی قرار داده و احکام مقرر فرموده و تکلیف کل خلق

بان نموده چند کرده پس هرگاه کسی را تعیین نفرماید که خلق را هدایت کند و احکام را بایشان فهماند

نماید خلق بطاعات اقرب و از معاصی ابعد خواهند بود و بنا بر آنکه سابقا معلوم گردید وجوب نصب حجتی کرد

بر این سخن وارد نیست که تعیین امام وقتی لطف است که ظاهر و حاضر باشد و خلق تحت امر او باشند

و الا بودن او فایده ندارد [illegible] زیرا که این سخن آنست که تعیین امام لطف است و فرمان او نافذ بودن

اگر بود ما لطف دیگر است و تفصیل این اجمال آنست که سابقا ذکر شد که امور که بحسب ظاهر صلاح

خلق و باعث قرب ایشان بطاعات شود بر چند قسم است بعضی بانحوی که عقل حکم میکند که خیر محض است

و مستلزم مفسده نیست و بعضی چنانست که عقل حکم نمیکند با آنکه قسم اول آنست بر حق تعالی واجب است که

واقع سازد و عقل بطریق اولی حکم میکند و قسم ثانی عقل صحیح این حکم را نمیکند و تعیین امام

از قبیل اول است که عقل جزم میکند که نفع تمام خلق در اوست و هیچ ضرر ندارد و اما نصرت اگر

نکند [illegible] جزم میکند از آنکه کسی را تعیین کند که مشکل هر دو را حل کند و ایشان را از جهالت برهاند آورده

ضرری [illegible] بر این مترتب نشود و امام را فرمان روا و غالب بر خلق نساختن از قسم دویم است

و عقل احتمال مفسده میدهد [illegible] و دلیل دیگر سابقا اشاره شده که

قرآن [illegible] تا ما رسول را فرستادیم تا خلق را بر خدا حجتی نبود [illegible] که خلق را بر خدا

حجتی [illegible] که ما را به راه راست دعوت کند چه عقل ملهم احکام را

[illegible] محتاج بودیم که کسی ارشاد کند [illegible] احکام [illegible]

و معلوم [illegible] در مسایل [illegible] خلق [illegible] بر خدا بود

و اگر امام را تعیین نکند همان حجت باقیست دیگر متواتر از حضرت سید البشر و الدیقل شده

که فرمودند من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة یعنی هر که بمیرد و نشناسد امام زمان خود را

مرده خواهد بود بمردن جاهلیت یعنی کافر مرده خواهد بود پس باید در هر زمان امامی بوده باشد که شناختن

او سبب رهائی از کفر بوده باشد و از این حدیث که متواتر است ظاهر میشود که شناختن امام زمان سبب خلاصی

از مردن بر کفر است و شک نیست که اگر کسی از جانب خدا منصوب نباشد و آدمی در صلاح دنیا خود و باقی رجوع

ننماید شناختن و نشناختن او یکسانست و هیچ ثمره بر شناختن او و در امر آخرت مترتب نخواهد شد

دیگر از امیر المؤمنین منقولست که فرموده نحن حجج الله [illegible] در بیان صفات

امام تمام صفات که در نبی ذکر شده و لکن سابقا ذکر شده دلالت بر آنها [illegible] چون

اصل [illegible] عصمت امام [illegible] دلیلی دیگر بر [illegible] ایشان و آن آیه [illegible]

هدایت [illegible] حضرت خلیل الرحمن میفرماید قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی

قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی [illegible] حضرت ابراهیم [illegible]

[illegible] امام [illegible] حضرت ابراهیم

[illegible]

حضرت الهی فرمودند که عهد من بظالم نمیرسد [illegible] ظالم امام نمیشود

و هر که [illegible] معصیت [illegible] ظالم بر نفس خود

است [illegible] نفس خود ظلم نموده [illegible] و تعدی [illegible] از حد

نموده حق تعالی میفرماید و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه یعنی هر کس که تعدی و تجاوز از حدود

الهی نماید بتحقیق کی ظالم بر نفس خود نموده پس باید که امام مرتکب معصیت نکرده و معصوم باشد
و حفص بن عامر نقل از شفا کرده و قاضی قایل شده اند که این آیه دلالت بر عصمت انبیا از کبایر میکند
و دلالت میکند که فاسق لایق امامت نیست و از بعضی علما امامیه نقل شده که گفته اند که امام باید که
ظلم کند هرگاه خود ظالم باشد منع ظلم کردن نتواند کرد نخواهد بود و حق آنست که دلالت بر عصمت امام
از کبایر و صغایر میکند و چون که بغیر از چندین وجه دلالت بر حقیقت مذهب شیعه دارد بعضی از آن جمله
از آن جمله ذکر میشود یکی آنکه سابق بر این الیه ذکر امامت شده و مقتضی ظاهر ذکر ضمیر بود که
بفرماید لا ینال الظالمین و عوض ضمیر مستتر لفظ عهدی مذکور شده و این تصریح است بانکه امامت
عهد الهیست و امام بتعیین حق باید منصوب شود نه آنکه بتعیین اهل حل و عقد و دیگری تعیین
کرده دیگر آنکه حضرت پیغمبر از طرف حضرت ابراهیم بیرون شود که حضرت ابراهیم از نبوت
خود بخواهد بود دعا ... شود ... پیغمبر ... و با وجود الله ... امامت
دیگری باشد   در ذکر طریق معرفت امام تمام طرق معرفت نبی است معجزه که سابقا معلوم شد
و سوای آن طریق دیگر هست و آن اینست که امت اجماع کرده اند که امام یکی از چند نفر است
که مدار این مذکور خواهد شد هرگاه با دلیل ثابت شود که دیگران قابلیت امامت ندارند امامت
او بحق ثابت میشود   در تعیین امام بعد از پیغمبر و در این مسئله خلاف عظیم است میان شیعه
و اکثر مخالفین دیگر ... فرق ... معتقد شیعه امامیه آنست که بعد از حضرت خاتم النبیین خلیفه
و امام امت حضرت علی ابن ابی طالب بود و عقیده سنیان و بعضی از زیدیه آنست که خلیفه ابو بکر
ابن ابی قحافه و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد از آن حضرت علی بود و دلیل بر حقیقت قول

شیعه

شیعه تمام آن طریقه که ذکر شد اولا ... در حسب و نسب اما نسب بجهة آنکه تیم که قبیله ابو بکر و عدی
که قبیله عمر و امیه که قبیله عثمان بود مثل بنی هاشم باتفاق کامل نبودند و حضرت امیر ابن عم حضرت
ختم المرسلین و پسر ابی طالب که پدر اهل بیت و عم حضرت پیغمبر بود و اما حسب بجهت آنکه اعلم و اکمل بود و اتقی و اشجع
خلق بعد و وجود و سایر کمالات بعد بنابر این چنانچه اتفاق کل امت است   دلیل عقلی اما دلیل عقلی
از وجوه متعدده بیان میشود   آنکه حضرت به اتفاق امت اعلم بود و از آن به خلافت حضرت آدم
و ابیات دیگر معلوم شد که اعلم تابع غیر اعلم نمیتواند شد به دلیل عقلی نیز معلوم شد که تفضیل مفضول
قبیح است و مثل این در سایر کمالات استدلال میتوان نمود   دیگر آنکه عصمت در امام شرط است چنانچه
سابقا معلوم شد و با جماع امت بعد از رحلت حضرت خیر البشر غیر از حضرت امیر و حسنین کسی معصوم نبود
و این از لوازم ... دیگر نمیتوان ذکر کرد و بگوییم حضرت اعلم از ابی بکر بود و عقلا قبیح است که اعلم
تابع غیر اعلم بوده باشد و با جماع امت است که خلافت از این دو بیرون نیست پس هرگاه ابو بکر امام نباشد امامت
حضرت ثابت خواهد بود پس بحکم اجماع سابق باید عصمت در امامت منحصر در حضرت باشد ... بنص اما
... نص ... بیرون ... احصا ... قرآن مجید ... آیه آنکه میفرماید انما
ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی
جز این نیست ولی شما منحصر است در خدا و پیغمبر و آنانکه ایمان آورده اند بان صفت که بر پا میدارند نماز را و میدهند زکوة
در حالتی که در رکوع باشند و علما و خاصه نقل کرده اند که این آیه در شان حضرت امیر نازل شده
بعد از آنکه سایل ... حضرت امیر در اثنای رکوع ... عطا فرموده انگشتر خود را باو داد و معنی ولی
بنص ... بر حاصل ... اینجا ... متولی امور ... است خدا و پیغمبر و حضرت امیر ...

مباهله کنم پس فرمود فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نساءنا
و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علی الکاذبین از این آیه ظاهر است که هر که با تو گفتگو و معارضه کند بعد از آنکه
ذکر شد که حق در باب حضرت عیسی آنست که مخلوق و آفریده خداست پس آن معارض را بگو بیایید تا ما فرزندان
خود را و زنان خود را و نفس خود را بطلبیم و شما هم فرزندان و زنان و انفس خود را بطلبید تا همه
از آن مباهله کنیم و باتفاق کل اهل اسلام حضرت روز مباهله حضرت امیر و حضرت امام حسن و حضرت
امام حسین و حضرت فاطمه را همراه برده و مراد از نساء حضرت فاطمه و مراد از ابناء حضرت حسنین و مراد از
انفس حضرت امیر بوده و این دال است بر آنکه حضرت امیر نفس حضرت پیغمبر است یعنی در کمالات و خصوصیات
و ربط معنوی یکی اند و بردن او را بمباهله و دیگران نبردن دلالت بر افضلیت او بر خلایق دارد
و تفضیل مفضول قبیح و غیر جایز است و قطع نظر از آن کدام عقل باین رضا میدهد که نفس پیغمبر در میان باشد
و دیگری امام باشد و او را تابع باید بود   آیه تطهیر که میفرماید انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل
البیت و یطهرکم تطهیرا یعنی و الله تعالی اعلم جز این نیست که میخواهد خدا که بیرون و زائل سازد رجس
و پلیدی را از شما اهل بیت و پاک کند شما را پاک کردنی بلیغ خالص عظیم و الف و لام الرجس
للعموم است یعنی هر رجسی را و مراد از اهل بیت در این آیه حضرت امیر و حسنین و فاطمه اند موافق شان نزول آیه
که مفسرین و ارباب اخبار و اهل سیر نقل نموده اند پس آیه دلالت کرد بر آنکه اهل بیت از هر رجسی
پاک بوده و شک نیست که هر گناه رجس است پس معلوم شد که اهل بیت حضرت از هر گناه پاک و معصوم اند و عصمت
غیر از این پنج تن لیکن آیه دلالت بر عصمت اهل بیت و افضلیت ایشان نموده اما اخبار اکتفا بذکر بعضی
بکنیم چه استیفاء ذکر همه از وضع کتاب بیرونست   حدیث غدیر که بتواتر نقل شده که حضرت رسول صلی الله علیه و آله

در حجة الوداع که مراجعت فرمودند بمنزل غدیر خم که رسیدند که بسبب اطراف اعراب در آنجا مجتمع شدند
مقرر فرمودند که از پالان شتران بطریق منبر چیزی ساختند و حضرت فرمودند که کل مردم جمع شوند و بعد از آن
بر سر آن منبر رفتند حضرت امیر را همراه بردند و بمردم خطاب فرمودند که الست اولی بالمؤمنین من انفسهم
یعنی آیا من نیستم اولی بمؤمنین از نفسهای خودشان یعنی بحکم الهی اختیار کل ایشان بدست و فرمان من از
خودشان نافذتر است خلق همه گفتند بلی یعنی شما اولی از جانب ما اید بعد از آن فرمودند که من کنت مولاه فعلی
مولاه یعنی هر کس را که من مولای اویم علی مولای اوست و مراد بمولی بموافق لغت و عرف و قرینه مقام اولی
بتصرف است که سابق مذکور فرمودند ظاهر شد که مرتبه حضرت امیر در اولویت بتصرف در خلق مرتبه حضرت پیغمبر است و این نص
امامت بلکه بالاتر از آنست و بعد از پایین آمدن از منبر مقرر فرمودند که حضرت امیر در خیمه خود بنشیند
و خلق تهنیت او بروند و عمر که بتهنیت آمد گفت بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة
یعنی مبارک باد ترا ای پسر ابو طالب امروز گشتی مولای من و مولای همه مؤمنین و مؤمنات و در آن روز او اقرار
نمود که حضرت مولای او است و مولای کل خلق و آخر انکار کرد   حدیث منزلت که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله
فرمودند که انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی یعنی تو از من بمنزله هرونی از موسی یعنی
که هرون را از موسی بود ترا از من هست مگر آنکه بعد از من دیگر پیغمبر مبعوث نخواهد شد و این حدیث دلالت
تمام منازل و مراتب هرون را غیر از نبوت از برای حضرت امیر ثابت ساخت و شک نیست که حضرت هرون خلیفه
موسی بود و بقای آن تا زمان حیات حضرت موسی بوده چه جای بعد از حضرت و این خبر بتواتر ثابت است و کسی قائل نشده که حضرت امیر در
حضرت پیغمبر واجب الطاعه بوده باشد و بعد از آن نبوده باشد   بطرق متعدده نقل نموده عامه
و خاصه نقل نموده اند که حضرت پیغمبر خطاب بحضرت امیر فرمودند که انت الخلیفة من بعدی یعنی تو

بعد از من و مرتبه دیگر فرمودند و اشاره بحضرت امیر کردند هذا خلیفتی من بعدی فاسمعوا له واطیعوه
یعنی این خلیفه منست بعد از من پس حرف او را بشنوید و اطاعت او بکنید و مرتبه دیگر فرمودند سلموا
علیه بامرة المؤمنین یعنی سلام کنید با او باین نحو که السلام علیک یا امیر المؤمنین و غیر این اخبار که اکثر
از مشاهیر است از آنها خبر واحد باشد تواتر المعنی دارد بمجموع جمیع سنی و شیعه در خلافت حضرت واقع شده
و بعضی ازین مطالب بیانات و علامه ره در کتاب الفین و در هزار دلیل نقل نموده و در این رساله
بهمین قدر اکتفا شد مطاعن خلفاء ثلثه و در کتب مبسوطه سیر و تواریخ نقل شده و بذکر بعضی
اکتفا میرود اما ابو بکر نقل متواتر شده که حضرت پیغمبر صلعم در مرضی که رحلت در آن فرمودند اسامه
ابن زید را سردار لشکر نموده ابو بکر و عمر را داخل لشکر او کرده امر فرمودند که جیش اسامه را روانه نمایند
و فرمودند که لعنت کند خدا بر کسی که از جیش اسامه تخلف کند و آن هر دو تخلف کردند و همراه آن لشکر نرفتند
و این طعن هر دو را شامل است منع حضرت فاطمه را از فدک و گرفتن آن از دست وکیل حضرت فاطمه که بجعفر
طلب حق خود نمودند هم از راه میراث و هم از راه آنکه حضرت پیغمبر بمن بخشیده و حضرت امیر و ام ایمن شهادت دادند
ابو بکر رد شهادت نمود و فدک را نداد و حضرت فاطمه بمجلس او آمدند و طلب حق خود نمودند بکلامی که
فرمودند تصریح در بطلان خلافت ایشان و غایت مظلومیت خود و ظالمیت ایشان دارد و آنکه غایت ایذا بحضرت
رسانیده و بعد از آن وصیت فرمودند که ابو بکر و عمر بر جنازه ایشان حاضر نشوند و نماز بر آن حضرت
نگذارند و بعد این وفات کرد سندش متواتر است بعضی از آنچه گفتیم صریح است چند این طعن ظاهر و واضح است
یکی از منهم قبر گواه ساختن ابو بکر انکار وارث نمودن فاطمه حضرت امیر و ام ایمن را و عوض دادند
حضرت نمودن با آنکه متواتر منقولست که حضرت پیغمبر صلعم فرمودند که فاطمه بضعة منی من اذاها فقد

اذانی یعنی فاطمه قطعه ایست از من هر که او را آزار دهد مرا آزار داده و دیگر تصریح حضرت ببطلان
دعوی خلافت ایشان و غیر آن نا نموده که بعد از تامل در کلمات ظاهر میشود انکه بر بر عایشه
گفت که حاصلش اینست که مرا شیطانیست که گاه گاه بر من غالب میشود و فرموده او شک نیست که چنین
کسی قابل امامت نیست دیگر آنکه انجمن استفاضه خلافت ابی بکر هیمه آورده که خانه حضرت فاطمه را آتش
زنند و عمر بر شکم حضرت فاطمه زد و نقل شده که پسری سقط شد که حضرت پیغمبر صلعم او را محسن نام
گذاشته بود منع کردن از زیاد کردن مهر زنان و زنی با او معارضه کرد که این حکم تو غلط است
و او عاجز شد و گفت همه کس از عمر داناترند حتی زنانی که در پس پرده اند و این حکایت دلالت بر غایت
نادانی و نامناسب بر رواج او در احکام الهی دارد انکه زن حامله اعتراف بزنا کرد سنگسار کند
حضرت مانع شده فرمود که اگر تو را بر او راهی باشد بر طفلی که در شکم اوست راهی نیست پس عمر دست
از رجم آن زن برداشت و گفت که اگر علی نبود عمر هلاک میشد دیگر آنکه مروان ابن
حکم و حکم پدرش را که حضرت پیغمبر صلعم لعن کرده بود و از مدینه اخراج فرموده بود بمدینه آورد
و مروان او را وزیر و صاحب اختیار خود کرد انکه عمار بن یاسر را رضی الله عنه زد بنحوی که
فتق عارض شد با آنکه همه نقل کرده اند که حضرت پیغمبر صلعم فرمودند که حق با عمار است و عمار با حق است
انکه ابو ذر غفاری را رضی الله عنه نفی فرموده از شام بمدینه با بدترین نحو آورده اند که او را بر شتری
سوار کرده بودند که در بالان او چیزی نگذاشته بودند بنحوی که رانهای او زخم شده بود و بعد از آن
او را از مدینه اخراج نمود و علت اخراج او آن بود که عمر چند بعثه بگفت که معاویه تو ...
و المطاعن بطلان کارهای او میکرد و حضرت پیغمبر صلعم در شأن ابو ذر فرموده که در زیر آسمان

نه زیر آسمان و در روی زمین راستگوتر از ابی ذر کسی نیست کلام دیگر باید در حق
مخالفین در اثبات امامت ابی بکر [illegible] المعنی چند که بیان اعتبار ظاهر میکرده و بیان [illegible]
که ایشان نموده اند آنست که اجماع بر خلافت او کرده اند و اجماع امت حجت است که تمام علمای امت
در عصری اتفاق بر امری از امور دینی نمایند باین نحو که رای و اعتقاد ایشان بوده باشد نه آنکه
بجبر و اضطرار قائل شوند پس اگر کل امت اجماع باین طریق بر خلافت ابی بکر میکردند دور است از این اجماع
بسیار که متوجه [illegible] بود و اجماع [illegible] احکام شود نه آنکه هیچ یک از این امور واقع شده خلیفه
بیان این سخن بذکر مجملی از احوال سابق بر انتقال حضرت رسول تا بیعت با ابو بکر که دلالت بر بطلان
و بطلان اقوال ایشان نماید میشود تمام تا از این احوال سلف نقل نموده اند که در حجة الوداع حضرت
خلق را از رحلت خود خبر داده فرموده که دو چیز کتاب الله و عترتی من که اهل بیت منند از هم
جدا نمیشوند تا در [illegible] که در لب حوض کوثر بمن رسند و بعد از حج حضرت متوجه مدینه طیبه شده در
غدیر خم بدستوری که نقل شده همه کس را اعلام بامامت امیر المؤمنین [illegible] نموده و بعد از ورود [illegible]
بانکه [illegible] من عارض ذات مقدس ایشان شد و در آن مرض فرموده که دوات و کاغذ بیاورید
که از برای شما نوشته بنویسم که بعد از آن گمراه نشوید عمر مانع شده گفت هذیان میگوید [illegible] حضار
مجلس با هم گفتگو نموده صدا بلند کردند و حضرت از آن بد آمده حکم باخراج اهل مجلس فرمودند و بعد از رحلت
حضرت جناب امیر المؤمنین و بنی هاشم مشغول [illegible] بودند جمعی از انصار با سعد بن عباده
در سقیفه جمع شدند و ابو بکر و عمر و ابو عبیده جراح چون جمعیت ایشان را شنیدند حاضر سقیفه شده
با انصار گفتگو نمودند [illegible] که خلافت حق ماست که قریشیم و شجره حضرت [illegible] و بعد از آن ابی بکر گفت که با عمر یا ابو عبیده بیعت

کنید ایشان گفتند که با تو بیعت میکنیم و بعد از آن با ابی بکر بیعت کردند و جمعی با ایشان متفق شده مردم دیگر را
بتکلیف و جبر به بیعت در آوردند و حضرت امیر و بنی هاشم قبول بیعت ننمودند و عمر هیمه جمع نموده
سوزانیدن خانه حضرت فاطمه را نموده بنحوی که سابق نقل شد و سعد بن عباده بیعت نکرد تا در زمان خلافت
عمر برحمت الهی منتقل شد یا بنحوی که او را شب تیری زدند و گفتند که جن او را کشتند و اهل یمن که [illegible]
ایشان از اهل رده میشمارند با ابی بکر بیعت نکردند و گفتند که خلافت حق امیر المؤمنین علیه السلام است
و ابو بکر بسیاری از ایشان را تهدید کرده و بعد از جنگ و کشته شدن جمعی اطاعت نمودند این مجملی از زمان
سلف بود [illegible] که در کتب [illegible] ثبت است تا [illegible] حضرت [illegible] که فرموده [illegible]
و اهل بیت من [illegible] که [illegible] خلافت و امامت امری [illegible] بنی هاشم را حاضر نکرده اند
و مسلمین [illegible] اهل بیت بوده حکایت غدیر را از خاطر بیرون کردند و نص حضرت پیغمبر
منظور نداشتند [illegible] نگذاشتن دوات و کاغذ آوردن و اطاعت حضرت نکردن خصوص [illegible] در امری که
بفرماید که باعث این میشود که گمراه نشوید کلام حضرت را [illegible]
هذیان نامیدند [illegible] استدلال بر انصار کردند که ما شجره [illegible]
و شریک نکردند که اگر شجره را اعتبار باید نمود بنی هاشم و اهل بیت بطریق اولی احق اند و نقل شده
که حضرت امیر این کلام را که شنید فرمود که این شجره را اعتبار کردند و میوه را ضایع ساختند
جمعی [illegible] جمع شدن و ایشان [illegible] بتکلیف بیعت در آوردن و جنگ [illegible] فرستادن [illegible]
از انصاف این مردم [illegible] قائلند که اجماعی شده پس [illegible] ابو بکر با ایشان جنگ میکرده [illegible]
منعقد شده چه سعد بن عباده هرگز بیعت نکرد و حضرت امیر هرگز [illegible]

شق ثقیفه و سایر کلمات او حضرت متواتر منقول شده   امام بعد از حضرت امیر المؤمنین امام حسن
و بعد از آن امام حسین است بنص حضرت پیغمبر صلعم که فرموده هذان ابنای امامان قاما او قعدا یعنی این دو پسر من
امامند خواه متصدی امر امامت شوند خواه نشوند به اعتبار غلبه مخالفین و دشمنان بنشینند و همچنین
حضرت در حق حضرت امام حسین فرموده اند که هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعه تاسعهم قائم
افضلهم یعنی امام حسین امام است و برادر او امام است و پدر او امام است و نه کس از پسران او امامند که نهم ایشان قائم است و افضل ایشان
و بعد از امام حسین امام علی بن الحسین زین العابدین و بعد از آن امام محمد باقر العلوم و بعد از آن امام
جعفر الصادق و بعد از آن امام موسی کاظم و بعد از آن امام علی بن موسی الرضا و بعد از آن امام محمد بن
علی التقی و بعد از آن امام علی بن محمد النقی و بعد از آن امام حسن بن علی العسکری و بعد از آن امام محمد المهدی
صاحب العصر والزمان   امامت ائمه علیهم السلام اولا به سابقه اجماع است چه عصمت در امام شرط است و غیر ایشان
هیچ کس به اجماع معصوم نیست و بنصوص متواتره و معجزات متکاثره و اتفاق اهل حق و این سلسله که بوده اند منقرض
شده اند مگر بقیه و مذهب ایشان آنست که امام باید از نسل حضرت فاطمه باشد و خروج بکند و با مخالفین خود
جنگ کند و ابطال قول ایشان باولا و ثانیا ظاهر شده چه هیچ یک از ایشان امام نبود که بعد از شهادت امام حسین تا خروج
زید پسر امام زین العابدین که مدتی مدید بود امامی در عالم نبوده باشد و زیدیه در این قائل اند و اتفاق
این معنی میکنند و بطلان ایشان ظاهر شد که زمین در هیچ حالی [illegible] خالی از امام نمانده [illegible] در ظهور
حضرت محمد اثنی عشری و سنی خلاف دارند و هر دو قائلند که مهدی از اولاد حضرت فاطمه است و اسم او اسم حضرت خیر
البشر است و در آخر زمان خروج خواهد کرد و نزاع در این دارند که الحال موجود است و لیکن بر وجود وی [illegible]
ندارند سوای آنکه مستبعد است که کسی این قدر عمر بکند و خود بوجود عمر زیاده از عمر حضرت قائلند

بعد حضرت

بعمر حضرت خضر و ایشان بعمر شیطان قائلند که حق تعالی قادر است که عمر دراز بدهد
و با وجود ممکن بودن عمر دراز و قادر بودن حق تعالی منشأ انکار غیر از عناد
امری نیست   در معاد و معاد بمعنی استعمال میشود یکی معاد روحانی
و یکی معاد جسمانی و حکما به معاد روحانی قائلند و معاد جسمانی را جمعی از حکما
که به شرع معتقد باشند نیز قبول میکنند و معنی معاد روحانی آنست که نفس
ناطقه بعد از مردن آدمی باطل نمیشود و باقیست و حکما میگویند که نفس در دنیا
اگر تحصیل کمال در علوم نموده و به اخلاق فاضله متصف شده بعد از خراب بدن لذت
از معلومات خود میبرد و از فضائل خود خوشحال دارد و اگر در جهالت مانده و اوصاف ذمیمه تحصیل کرده الم روحانی
و عقاب کرده دارد و معاد جسمانی عبارت از اینست که آدمی بعد از مردن زنده میشود و حشر و نشر واقع
میشود و سعادتمندان به بهشت و اشقیا به جهنم میروند و [illegible] آنکه معاد در معنی حق است اما روحانی که عبارت
از بقای نفس بعد از خراب بدن و لذت عقلی و الم عقلی باشد از آن جهت است که ابقای نفس بعد از خراب بدن در حکمت
طبیعی در ذکر احوال نفس معلوم شده و بیان لذت و الم عقلی با آنکه مشکلی نیست که در این نشأه که نفس مشتغل
با احوال بدن است در وقتی که تأملی و تفکری و غضبی [illegible] که متوجه جانب حق
میباید که تحصیل کمال و اوصاف حسنه نموده خوشحال و مسرور میگردد و اگر میباید که اوصاف ذمیمه تحصیل نموده
خوشحال و مسرور [illegible] در حکمت طبیعی ذکر شده که این لذت و الم از لذت
و الم جسمانی بیشتر است و هرگاه در این نشأه چنین باشد [illegible] که اشغال بدنی و غیر بدنی از حیثیت بدن
آن [illegible] کرده [illegible] در آن نشأه خواهد بود [illegible]

ملائک دارد و اما معاد جسمانی که عبارتست از زنده شدن مردگان و حشر و بعث و نشر است عقل را راهی
باثبات آن نیست و دلیل ثبوت آن آیات صریحه و نصوص متواتره است بنحوی که ضروری دین اسلام
و لازم اقرار بنبوت خیر الانام علیه و علی آله التحیة والسلام است و منکر آن کافر است و محتاج بذکر دلیل و برهان
نیست و تتمیم این بحث بذکر چند مسئله میشود   ق ثواب بر اعمال حسنه لازم است اگر واقع شود و ثواب عبارت
از نفع بر عمل خوبست بعنوان تعظیم و تکریم و دلیل عقل و نقل است اما دلیل عقلی
شکی نیست که حکیم تکلیف بندگان نموده است شاقه را بعضی نفس دشوار ما در حق تعالی این تکلیف را
که نموده بلا غرض عبث و قبیح است و با غرض نفع است در احتمال اول باطل است چنانچه سابق ظاهر شد که عبث و ظلم
قبیح بر حق تعالی جائز نیست پس باید که غرض نفع بوده باشد و شک نیست که حق تعالی غنی مطلق است
و از عبادت کسی او نفعی عاید نمیگردد و از معصیت کسی ضرری باو عاید نمیگردد و همچنین شک نیست
که غرض نفع غیر آن شخص که عبادات میکند نیست چه از حکیم علی الاطلاق لایق نیست که کسی را تکلیف
شاقه نماید بمنظور نفع دیگری باشد و بآن شخص غیر از تعب امری عاید نگردد پس باید که
غرض وصول نفعی بمکلف باشد و آن نفع در این دنیا نیست چه مشاهد است که لذات دنیوی بالالم
و بقا ندارد و اکثر عابدین از آن محرومند پس باید که نفع آن شخص در دار دیگر بشود و بعقل
همین قدر حکم میکند و زیاده بر این راهی بخود ندارد و از این جهت گفتیم که عقل بمعاد جسمانی راهی
ندارد و اما نقلی ادله دیگر بسیار است و از جمله ضروریات دین است   مسئله دویم عقاب عاصی بر حق تعالی وجوب
عقلی ندارد و اما ادله نقلیه متواتره دلالت بر وقوع عقاب در آخرت دارد و دور نیست که عقل
در بعضی معاصی حکم بلزوم عقاب نماید   مسئله سیم ثواب ابدی نیست و کسی که داخل بهشت شود دیگر

از آنجا بیرون نمیکنند و در آنجا خواهد بود و این نیز از ضروریات دین است   مسئله چهارم
باید دانست که گناه بر دو قسم است یکی صغیره و دیگری کبیره و بنا بر اجماع اهل اسلام اتفاق دارند
که عفو از آن ممکن است که بشود و کبائر را حق اینست که دو قسمست یکی قسمی که البته عفو نمیشود
مثل شرک بحق تعالی و قتل انبیا و ائمه و امامی که حق ائمه هدایت دعوی نمودن و انچه
در شقاوت مثل اینها باشد و قسم دیگر از کبائر عفو در او واقع میشود و دلیل
این مسئله آیات و احادیث متواتره است و مخالف در این مسئله فرقه وعیدیه اند از
معتزله که میگویند اهل کبائر مخلد در نار اند و دلیل ایشان آنکه در مقام وعید
ذکر خلود در نار فرموده و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها یعنی هر کس بکشد
مؤمنی را بعمد سزای کار او اینست که در جهنم دائم بوده باشد و چون کذب بر حق تعالی جائز نیست
باید که آنچه فرموده است واقع شود و جواب از حرف ایشان آنچند وجه میتوان گفت
و بذکر دو جواب اکتفا میشود یکی آنکه خلف در وعد قبیح است اما در وعید عفو کردن
قبیح نیست و داخل کذب نیست دویم آنکه در این آیه شریفه فرموده که سزای او اینست که مخلد
در جهنم باشد و نفرموده که این سزا را بعمل خواهیم آورد و این با عفو منافاتی ندارد چه
هرگاه عفو شود حق است که سزای او این بود اما عفو فرمود   قبول توبه بر حق تعالی واجبست
فی الجمله و دلیل این از عقل و نقل است   عقل آنکه هرگاه بنده خود را کاری بگوید و آن بنده عصیان
کند و بعد از آن پشیمان شود و عذر پیش آید و استغاثه و التجا کند که بعد در بعضی گناهان همه عقلا
که خوب نیست که از تقصیر آن غلام بگذرند و اگر نگذریم و غلام را عقاب کنیم عقلا مذمت میکنند

هرگاه در حق ما مثل این حکم بکند در حق جواد محض و کریم مطلق البته حکم میکند که توبه
توبه عفو می جانع مبذول فی الجمله   نقل قوله تعالی انما التوبة علی الله للذین یعملون السوء
بجهالة ثم یتوبون من قریب یعنی قبول توبه و معفو کردن بر خدا لازم است از برای آن کسانی که گناه
بکنند از روی جهل و ندانستن و بعد از آن توبه بکنند بزودی یعنی تاخیر توبه تا وقت موت ننمایند
معدا بر کریم چون بلفظ علی اله فرموده دلالت بر لزوم قبول توبه از حضرت پروردگار   شفاعت
حق است و از برای اهل کبایر فی الجمله نه آنکه شفاعت همه گناهان ثبوت و حضرت پیغمبر
و همه انبیا و ائمه علیهم السلام شفاعت گناهکاران میکنند و حق تعالی شفاعت ایشان را قبول میکند
و مؤمنین شفاعت میکنند و بعضی قبول می افتد و دلیل بر این عقلی و نقلی هست
عقلی بر ستوی که ذکر شد که حق جود کرم ملاحظه میکنیم حکم میکنیم که از سر بعضی گناهان و
تقصیرات خوب با احسان محض است و قبول التماس چنین جود محض است این حکم
مقدسین چون گناهی کنند و حق تعالی چون رد حرف ایشان نمی نماید   و دلیل نقلی از آیه
و احادیث بسیار است   الحمد و دلایات و احادیث از احوال موت و احوال برزخ
که از وقت موت تا وقت حشر است و احوال الحشر و احوال بعد از حشر از احوال اهل جنت
و اهل نار مذکور است همه حق است بدلیل آنکه اینها اموری ممکن اند و عقل حکم بامتناع
آن نمیکند و مخبر صادق بآن خبر داده و از الجمله ربما که اعتقاد به آن ضروری دین است مثل سؤال نکیر
و منکر و عذاب قبر و حشر و نامه اعمال و میزان و صراط و نعیم ابدی در بهشت که مثوبه مؤمنین
اند و هم بهشت و عذاب جهنم و شدت عذاب کفار و منافقین و انکار این امور

کفر است

کفر است و راه تاویل باین امور دادن از جاده دین قویم بیرون رفتن است
خدا تعالی همه مؤمنین را توفیق سلوک راه حق و نعمت طاعت در دنیا و آسایش عقبات
آخرت و خلود در روضه رضوان روزی کند بمنه و جوده و کرمه

قد فرغ من تحریر کتاب مختصر الکلامی تاریخ یوم الثالث عشر [illegible] من شهر الثانی

من شهور سنة الاولی من الالف الثانی من هجرة النبی المصطفویة ... الملک المنان صلوات الله علیه و آله اجمعین

بسم الله الرحمن الرحیم

وبعد الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین چنین گوید العبد الملتجی
عبد الرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که چون از اجلای اخلای عظام واعاظم احباء کرام زاد الله
توفیقهما وجعل الجنة فی کل الامور رفیقهما که بجهت اختصاص محبت تدینی وشیوه اخلاص در
صحبتی بود نظر بر مختصر گوهر مراد این درویش که در خزانه هیچ پادشاهی نیفتاده از حوصله فهم وضبط
بعد بالاتر که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دید ودرست دید که چون آن مختصر کامی باب شبهات
که آن تشویش ظلمت اختلافات وکدورت غبار شکوک وشبهات دیده بصیرت بیشتر سواد اعظم
الناس نموده که در عقاید دینیه رساله دیگر که بضبط مبتدی اقرب وبفهم سریع الوصول اسرع بوده
باشد در مسائل ضروریه اعتقادیه که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود ودر هر مسئله بدلیلی
که اقوی بود ومبنیات شکل اول ویا قیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته
اطاعة لامر مطاعهم دل بنوشتن این مختصر که موسوم است بسرمایه ایمان شروع افتاد وبعد از تمهید مقدمه
بر وفق اصول خمسه بر پنج باب مرتب شد مقدمه در ذکر بعضی از اصطلاحات منطقیه وبیان هیئت
شکل اول وقیاس استثنائی بدانکه چون علم جدا بر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوص است
وعلمی که غرض عمل است ومقصود ما در این رساله نیست مگر بیان اعتقادات مخصوصه انسان که

که محتاج به دلیل نیست لا بد است اول از شناسانیدن معنی تصدیق ونظر پس گوییم که علم صورت
حاصله از شئ است در ذهن اگر صورت حکم شئ باشد بر شئ دیگر تصدیق خوانند والا تصور ودر هر تصدیقی
لا بد است از محکوم علیه ومحکوم به وچون تعبیر از آن بلفظ مرکب توان کرد آنرا قضیه گویند واز
تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند وگاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد باشد وتصور یا کلی بود
یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان وجزئی معنی واحد باشد
که جز بر یک موجود صادق نتواند آمد چون معنی زید وآن موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس
فرد معنی کلی باشد که با آن ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نباید ویا بر
کثیره کمتر از موجودات اول صادق آید مثال اول زید نظر بانسان ومثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد
گاهی کلی باشد وگاه جزئی وآن معنی را که چون بکلی ضم شود ویرا جزئی گرداند تشخص خوانند چون
خصوصیت زید که بر معنی انسان ضم شده واو را زید گردانیده وآن فرد را باین اعتبار شخص گویند
پس جزئی وشخص یکی باشد ومعنی کلی تا متشخص بعینه نشود موجود نتواند شد وهر معنی که متشخص شود
تا موجود گردد وآن معنی را بدون تشخص کلی با ضم شده حقیقت آن شخص خوانند وهمین معنی
که آنرا کلی طبیعی خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آنرا نوع حقیقی چون انسان واگر معنی
حقیقت افراد خود باشد مخصوص بحقیقت واحده باشد آنرا فصل قریب خوانند چون ناطق نظر
بانسان واگر شامل حقایق مختلفه باشد تمام حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس خوانند چون حیوان
نظر بانسان وفرس وبقر وغیر ذلک واگر بعضی از حقیقت مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آنرا فصل بعید
خوانند چون حساس که بعضی از معنی حیوانست نظر بافراد مختلفه حیوان وجنس نیز قریب وبعید بود

وجسم نامی نظر بانسان منتهی شود در طرف بالا بجنسی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و او را جنس عالی و جنس
الاجناس خوانند چون جوهر نظر بانسان و در طرف پایین بجنسی که پایین تر از او جنسی دیگر نباشد و او را جنس
سافل گویند و بالا و پایین در معانی بکثرت و قلت افراد متحقق شود و هر جنسی که در میان جنس عالی و جنس
سافل بود جنس متوسط خوانند مجموع اجناس مترتبه غیر جنس عالی را انواع اضافی نیز گویند و نوع اضافی
تمام حقیقت مشترک باشد در تحت تمام حقیقت مشترک خواه مشترک نبود افراد متفقة الحقیقة باشد خواه مختلف الحقیقة
حقایق پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی نوع حقیقی نباشد و انواع اضافی نیز در
ترتیب منتهی میشوند از طرف بالا بنوعی که بالاتر از آن نوعی نباشد و آن را نوع عالی خوانند و آن نوع بعد
کرد و تحت جنس عالی باشد بی واسطه و از طرف پایین بنوعی که پایین تر از نوعی نبود و آن نوع حقیقی را
نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعضی از حقیقت افراد بلکه خارج بود
از حقیقت افراد او را عرضی گویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند
و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و الا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان
و قضیه اگر هر دو طرفش مفرد باشد یا در حکم مفرد باشد حملیه و جزء اول را موضوع و دوم را محمول خوانند چون
زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اگر هر دو طرفش قضیه مرکب باشد آن را شرطیه خوانند و شرطیه یا متصله است
اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود یا منفصله اگر حکم بانفصال
بود چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه باشند اگر حکم بایجاب اتصال
و انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه اگر حکم بسلب ایشان بود چون لیس البتة ان
کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین و در منفصله

جزء

جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله معین نباشد بلکه هر کدام تواند شد و موضوع قضیه
حملیه اگر جزئی باشد قضیه شخصیه و اگر کلی باشد پس اگر حکم بافراد باشد محصوره بوده یا کلیه اگر بر جمیع
افراد بوده و یا جزئیه اگر بر بعضی افراد بوده و یا مهمله اگر اشعار بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود
بلکه بر طبیعت بود طبیعیه باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر
معین باشد مخصوصه بود چون ان جئتنی الیوم اکرمتک و اگر بر جمیع تقادیر بود کلیه چون کلما جئتنی اکرمتک
و اگر بر بعضی غیر معین جزئیه چون قد یکون اذا جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین جزئیه قد یکون اذا
جئتنی اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و تناقض اختلاف دو قضیه باشد باهم در جمیع امور مگر
در کیف که حکم در دو نقیض مخصوصتین اختلاف در کیف لیس بود و در مهملتین تناقض بود و عکس قضیه بتبدیل
طرفین قضیه باشد با بقای کیف و صدق و هر یک از تصور و تصدیق نیز بدیهی باشد اگر حصول آن موقوف
نبود بنظر و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق اثنان نصف الاربعة و نظری باشد اگر موقوف بنظر بود و کسبی
نیز گویند چون تصدیق بوجود صانع و تصور روح و نظر ترتیب صورة حاصله امر است بحصول صورت غیر حاصله
مثال نظر در تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان و مثال نظر
در تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا تحصیل شود العالم حادث برای کسی که هر یک از اینها
این حاصل باشد و معرف را قول شارح و معرف نیز گویند و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و حجت
تعبیر کرده شود و اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا تمییز تام
پس معرف باید که اسبق بود بر معرف در معرفت و مساوی در صدق و موجب مساوات با فصل قریب باشد
یا خاصه اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند و اگر جنس قریب ... تام دیده و آن ناقص ... عام ... تعریف

واقع شود و چه شرد را افاده کند در خلل دارد و شرد را افاده تمیز بخلاف اجناس بعیده و چون قیاس
قولیست که الیه تصدیقات بر هر چیز که مودی شود بتصدیق بمجهول بهر تصدیقی قیاس مدلول تضمن
مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق موصل الیه معبر شود قضیه دیگر شود لازم از آن قضایا جمیعاً
مدلول لازم بود اما مدلول آن قضایا خارج بود از آن قضایا چه مودی الیه خارج از
باشد المحمد بر هیلینا از آن قضایا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه لازم را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز گویند
و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در وی بالفعل موجود نبود و استثنائی
آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در وی موجود بود مقدمه وی مشغل بود و اگر نه مقدمه اول لازم
بلکه جزو مقدمه بود و هر مقدمه که جزو او قضیه بود شرطیه بود پس لابد باشد که یکی از مقدمات این قیاس
شرطیه بود و مقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنا عین مقدم این شرطیه یا نقیض تالی و بیان اقسام
قیاس اقترانی و استثنائی آنست که هر گاه قضیه معلوم نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که مستلزم ثبوت
محمول حکم که ناش اکبر است بر او موضوع حکم که ناش اصغر باشد و آن وسط گاه بود که مفرد باشد
محمول با موضوع توانیم او اکبر با اصغر او بر تقدیر وسط مقارن مر لیت توانند شد و چون مقارن شود
قضایا مشعلة به بر سد که هیچ کدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتوانند بود بسبب اشتمال امر مغایر و هیچ گاه از آن ترتیب
آنها بهر سد اقترانی بود هیچگاه باشد که وسط قضیه باشد محمول اصغر و اکبر نتوانند شد و چون مستلزم مطلوب است
باید ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم
آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی
او انتاج مطلوب ممکن گردد پس از آن قضیه شرطیه یا وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند

قیاس حاصل شود

قیاس حاصل شود منتج مطلوب بنا از قیاس استثنائی گویند مثال القیاس الاستثنائی که از
وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة نتیجه
فالنهار موجود مثال الاستثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه است لکن النهار لیس
بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو هیئت بیشتر واقع
نشود چون نتیجه از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم آید لهذا بدیهی الانتاج باشد چه
استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم را یا استلزام رفع لازم رفع ملزوم را بدیهی است و الحال
همچنین است اگر شرطیه منفصله باشد و ان کان هی بدیهی باشد که میان قضیه مطلوب
و قضیه وسط انفصال باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوت نیست مگر
در دو جهت یکی آنکه در انجا وضع مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم
رفع است و رفع مستلزم وضع و دویم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت
و لازم برای لازمیت متعین است لهذا از وضع هر کدام و از رفع هر کدام رفع آن دیگر لازم
نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت
انفصال به منفصلین یکی است لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع
آن دیگر لازم آید مثال الاستثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون
فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیئت
واقع شود که اشکال الاربعه از آن منعقد گردد و چه شکل عبارت از هیئت اقترانی که وسط
باشد با اصغر و با اکبر بوضع یا محمول و قضیه به هر سید از اقتران با اصغر اصغری و با اکبر کبرا

کبری خوانند پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول کل عالم متغیر
وکل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دویم کل عالم متغیر ولا شیء من
القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان وکل انسان
ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان وکل ناطق انسان نتیجه
فبعض الحیوان ناطق و هر شکلی از این اشکال اربعه را شرائط معتبره است در انتاج و انتاج
شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول بنابر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه
هر فردی از افراد متغیر حادث باشد و عالم باسره فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس البته
عالم نیز حادث باشد و اما نظریت ما بقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون
در این رساله شرط کرده‌ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط
آنها که طول عظیم دارد اعراض نموده گوییم شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب
صغری دویم کلیت کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر
صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت باصغر نتواند کرد
چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث
بعالم که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دویم آنست که در مثال مذکور
اگر هر متغیری حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم
چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی باشد که حادث نیست بلکه فردی باشد
که حادث نیست **باب اول** در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود

متصف بصفات کمال منزه از شوائب صفات نقص و زوال است و این معانی در چند فصل
مبین میشود **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب
و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد
وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و این چیز یافت شده را ماهیت
و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود غیر از این نیست و چون معنی وجود دانستی
معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء و باید دانست که این معنی وجود که یافت
شدنست در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت
شدن شیء بلکه یافت شدن معنی است که جز در اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستی که مراد
از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات
باین معنی که هیچ چیز در ذهن در نتواند آمد که معنی یافت شدن با وی نباشد چه همین در آمدن
در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری میبود هیچ چیز تعریف او نمیشد
و حال آنکه واجب است در آمدن معرف در ذهن پیش از معرف اگر گویند از بودن یافت شدن
در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر یافت شدن در ذهن پس چون
معلوم نباشد اگر گویند که ممکن باشد علم بعلم نیست گوییم علم بعلم از التفات نفس بهم میرسد و ممکنست
التفات نفس و معلوم شدن علم بعلم نیز کردن و حال آنکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن
او بی نظر و چون اینجا دانستی بدانکه وجود همه اشیا بهمین معنیست و این معنی در همه
اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است

اگر چه از آن غیر فرض باشد و این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد
نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی
وجود خارجی و ذهنی را دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود
در خارج مر او را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر وجود
خارجی از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود
ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچیک
از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه
گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود
خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس موجود ذهنی است و محال آنکه موجود
خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم ذهنی شیء با موجود مطلق **فصل دویم**
در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود بودن ممکن بتعلق غیر ذات
خود و بیان معنی اینکه گفته اند وجود در واجب عین ذات است و در ممکن زاید بر ذات
دانستی که وجود بمعنی یافت شد است که مراد هستی بودن و این مفهوم امریست عقلی
که در خارج محقق نتواند شد بلکه محقق او در ذهن باشد و نیز موجود بودن اشیا
یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد باین مفهوم ذهنی که
معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجودات و اتصاف اشیا باین مفهوم
گاه باشد که بذات خود باشد نه بتعلق و سببی باین معنی که چون عقل نظر بذات آن شیء کند

مفهوم

بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیء میباید که بذات خود در خارج منشأ انتزاع
و متصف بودن که معنی لفظ موجودات بود قبل آنکه این بودن او را از غیری حاصل
شده باشد و این شیء لا محاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود
باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی
که چون عقل ملاحظه ذات این شیء کند با قطع از غیر حکم نتواند کرد ببودن یا نابودن
که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو مساویست و هیچکدام بخودی خود حاصل نتواند
شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات این شیء نیز احدهما را رجحان نتواند داد بسبب
امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودن آن شیء را حاصل باشد باید بسبب غیری باشد که تقاضای
بودن آن شیء کند پس عقل مادام که غیر را با او ضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند
کرد ببودن او و این حال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لا محاله موجود بغیر باشد
نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیء و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود بمنشا
و آن منشا یا ذات شیء باشد اگر شیء واجب الوجود باشد یا ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود
باشد پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه در حکم بوجود
شیء از راه برهان لمی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شیء از راه برهان انی انتزاع
وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست
که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر ذات منشا انتزاع وجود باشد
و معنی زایدی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشا انتزاع وجود نباشد

بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زاید بر ذات او و الا مفهوم وجود که امریست ذهنی
در جمیع اشیا لا محاله زاید باشد بر ذات اشیا خواه واجب باشد و خواه ممکن و گاه باشد
که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود عام گویند و معنی دویم را
وجود خاص و بنابراین تواند بود که مراد از وجودی که عین ذات واجب و زاید است در ممکن
وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجاز و تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع
وجود عین ذات واجب الوجود بطریق شکل اول آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنیست
در انتزاع وجود از خارج ذات خود و هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج
ذات خود منشأ انتزاع وجودش عین ذات اوست پس واجب الوجود منشأ انتزاع وجودش
عین او باشد و تقریر دلیل بر آنکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود زایدست بر ذات ممکن بطریق
شکل اول آنست که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجودش از او بامری زاید بر ذات او و هر چه
محتاج است در انتزاع وجود بامر زاید بر ذات خود منشأ انتزاع وجودش زایدست بر ذات
او پس ممکن منشأ انتزاع وجودش زایدست بر ذات او

فصل سیم

در بیان آنکه واجب الوجود را
مهیتی بغیر از وجود نتواند بود بیان آنست که ذات شیء خارجی که او را حقیقت خارجیه خوانند
در ذهن در نتواند آمد و الا فرق نبود میان ذهن و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی
بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه
مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی پس آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها
باشد بدون اعتبار امری خارج از ذات او ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چون صورت

حیوان ناطق مر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری و صفتی
خارج از ذات باشد آن را وجه آن شیء خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک
و کاتب مر ذات انسان را و پیشتر دانستی که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها
نه باعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاتها باشد مفهوم
موجود باشد بما هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم و مانند شیء یا امری
دیگر که منضم بان شیء باشد چنانکه عینیت وجود در واجب مقتضی آنست اعنی عینیت
وجود مقتضی آنست که واجب موجود باشد و بس نه شیء موجود و الا شیء زاید بود
بر وجود و این منافی عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که وجود بر او محمول شود البته
چیزی باشد که وجود از خارج با او ضم شده باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود
تنها و واجب الوجود موجود تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاتها او در ذهن
حاصل شود بدون اعتبار امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را
مهیتی نیست یعنی ماهیتش بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند کنه واجب معقول
نتواند شد یعنی حقیقت وی معقول نتواند شد و حقیقت اخص باشد از مهیت
چه هرگاه مهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد اینست که کنه واجب
بنحوی که موجودست در خارج در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم هرگاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاتها باید که
مهیت او باشد چه مهیت هر چیزی آنست که از ذات او بذاتها در ذهن حاصل شود لکن

ترکیب ثالث

معلوم حقیقت نتیجه دهد که پس ثالث حق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر
بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه
ترکیب واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بواسطه آنکه
ترکیب منافی وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود
ولا اقل باجزای مرکب و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب
غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزاست بآن دیگر
بر وجهی که دور نشود چه اگر اجزا همه بهم محتاج نباشند بالضروره مرکب حقیقی هم
نبود اما اگر هیچیک از اجزاء محتاج بآن دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجانب الانسان نظر
و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم
لکن جسم محتاج نیست بسواد این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف
باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه مادهٔ سریر که قطع خشب است
بجهت اینکه مادهٔ سریر باشد محتاج است بهیئت سریر و هیئت سریر بنا بر اینکه
عرض است محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود
ترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر
از خواص واجب آنست که در او بالقوة نتواند بود چه مراد از قوه عدم چیزی است
از شیئی که در شأن آن شیئی باشد وجود آن چیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد
و واجب الوجود عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالقوه عدم که

منافی

منافی اوست در او نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند
چه حادث لامحاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص
بالضروره مستلزم عدم است **فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع
دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تأخر بدانکه هر چه محتاج
باشد بشیئی دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت
وجود اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد علت غائی خوانند و
فاعل اگر مقارن شعور و اراده باشد مختار گویند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر
نظر بفاعل مختار و گاه باشد که افادهٔ وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری
یا بوجود او و عدم امری هر دو اول را شرط و دویم را دفع مانع و سیم را معد گویند و علت
ماهیت را ماده گویند اگر ماهیت بآن بالقوة باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر
بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیئت نسبت بسریر و اگر شیئی محتاج
باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل خوانند
پس تسلسل مرتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیئی محتاج باشد بعلتی و آن
علت محتاج باشد بمعلول بی واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور
مضمر خوانند پس دور توقف شیئی باشد بر چیزی که موقوف باشد بر همین شیئی و دور
و تسلسل هر دو ممتنع باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم تقدم
شیئی است بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بدو یا سه یا غیر آن از مراتب اگر مضمر باشد

وتقدم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است واما تسلسل بسبب انکه مستلزم است
وجود سلسلهٔ که اجزای ان سلسله غیر متناهی باشد وهر کدام از اجزای سلسله هم علت
باشد وهم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول است وعلت نیست پس ازان سلسله دو سلسله
اعتبار توان کرد یکی سلسلهٔ که همه اجزای او علل باشد ودویم سلسلهٔ که همه اجزای وی
معلولات باشد وسلسلهٔ دویم زاید باشد بر سلسلهٔ اول بیک جزو که ان معلول اخیر
باشد پس مارا رسد که تطبیق کنیم سلسلهٔ اولی را بر سلسلهٔ دویم باین طریق که جزو
اخر سلسلهٔ اولی را با ان جزو اخیر سلسلهٔ دویم فرض کنیم پس واقع بمجرد همین فرض
هر جزئی از سلسلهٔ اولی در برابر جزئی از سلسلهٔ دویم بنا بر ترتیبی که واقع است
در میان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسلهٔ اولی منتهی شود والا لازم
اید که در برابر هر جزئی از سلسلهٔ دویم جزئی از سلسلهٔ اولی باشد وحال انکه سلسلهٔ
اولی کمتر بود بجزو واحد پس تساوی ناقص وزاید لازم آید واین بدیهی البطلان است
پس واجب باشد منتهی شدن سلسلهٔ اولی وچون سلسلهٔ اولی منتهی شود لازم آید
تناهی سلسلهٔ دویم چه زیادتی دویم بر اولی نبود مگر بجزو واحد وزاید بر متناهی بقدر
متناهی که جزو واحد است بالضرورة متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر
تسلسل جایز باشد جوان تساوی زاید وناقص لازم اید لیکن تساوی زاید وناقص
ممتنع است نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنع است وهو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم
معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب ونه ممتنع چه وجود وعدم در واجب وممتنع چون

هر دو مستند بذات شد پس مستند بغیر ذات نتواند بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام
ذاتی نباشد واگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب وامتناع
ذاتیین بغیر نتواند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود وعدم هیچکدام نیست پس
لابد است در حصول وجود وعدم برای وی از علتی ورای ذات والا ترجح بلا مرجح
لازم آید وبطلان ترجح بلا مرجح بدیهی است وهیچکس را نیز در او اختلافی نیست ولابد
از خصوصیتی بر علت را با معلول خود از میان سایر ممکنات والا ایجاد ان ممکن خاص
بر علت ممکنات دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود
وبطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب بدیهی است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار
بطلانش بدیهی است وکسی را خلافی نیز نیست ودر فاعل مختار نیز توهم انکه اراده
کافی باشد ومحتاج بمرجحی دیگر نباشد بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص
اشعری واتباعش لیکن ان نیز ظاهر البطلان است چه تعلق اراده باحد المتساویین
بدون دیگر ترجیح بلا مرجح است که بدیهی البطلان ومتفق علیه است پس
بطلان ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام اوست مر ترجیح بلا مرجح را وچون بطلان
ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هر گاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر
یا بنا بر انکه ذات فاعل کافی باشد وان علت مستقل گویند لا محاله واجب شود وجود معلول
وجایز نباشد تخلف معلول والا ترجیح بلا مرجح لازم اید چه ایجاد نکردن معلول در این
وقت وایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بغیر

مرجحی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد که دامن گیر خاطر
شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یا بعنی بلا داعی مطلقا محال است
لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی
باشد با آن جایز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دویم که
مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار
مرجح مرجوح کند و در تعلق اراده باحد الشیئین بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح
نباشد و گاه باشد که تایید این شبهه کنند بوقوع و آن چنانست که گویند مرجح مرجوح — ترجیح بلا مرجح
از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا
در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول بمباحات شود و از این
قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و الاجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر
شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و آن جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون
ترجیح مرجوح واقع باشد لا محاله جایز باشد چه وقوع موقوف است بر جواز لا محاله
و دفع شبهه آنست که گوییم مرجوحیت داعی هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق
اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس الامر باشد نه نظر باراده فاعل
پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و آن از محل نزاع خارج باشد چه لا محاله معتبر
رجحان و عدم رجحانیست که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بنظر
دیگری و از فاعل و دفع تایید نیز از آنچه در دفع شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهت تسکین

اوهام عامه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوییم لا نسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة
مثلا و راجحیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل بیان آنست که چون
انسان مبادی فعل بسیاری چه انسان مرکب القوی است و هر قوتی در وی
مبدا فعلی مثلا قوه شهوت در انسان مبدا افعال شهویه است و قوه غضب
مبدا افعال غضبیه است و قوه عقل مبدء افعال عقلیه و قوت وهم مبدا افعال
وهمیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث
هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم صلوة و همچنین مرجوحیت
تاخیر در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب
لذات وهمیه بلکه از این حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و
مکروهات نموده اختیار راجح نموده نه مرجوح و همچنین مرتکب محرمات و تارک
واجبات چون ارتکاب و ترک کرده من حیث هو طالب الشهوة و اللذة الوهمیه است
اختیار راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل او مرجوح بوده باشد و اشاعره
در ترجیح بلا مرجح متمسک بر غیفی جائع و طریقی هارب و جواب آنست که
معتبر رجحان و مساواتیست که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع
بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل و سالک در وقت
شروع باکل و سلوک ممنوعست و فرض مساوات در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل
و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین

شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع ممتنع باشد چنانکه معلوم است بالبدیهه
و چون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر معلول مقدم بحسب
زمان نخواهد بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و این تقدم بالعلیه نیز
گویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر بوجود نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود
بوده باشد و مقدم موجود باشد و هنوز اعنی در مرتبه وجود مقدم متاخر موجود
نشده باشد اگرچه در زمان وجود مقدم متاخر نیز باید موجود باشد و این تقدم
راجع شود بحکم عقل بر تقدم بر جهت آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم
حرکت ید بر حرکت مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم
کند باینکه تا ید حرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت مفتاح
بوجود آید حرکت ید بوجود آمده باشد مثلا توان گفت که چون ید حرکت کرد
مفتاح هم حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت
ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر باثنین
و فاعل غیر مستجمع شرائط نظر بمعلول و ماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب
مثل سریر اما علت ناقصه از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول
غیر تقدم زمانی و این تقدم بالطبع گویند و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود
نتواند شد مگر اینکه مقدم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود باشد و هنوز
اعنی در زمان وجود مقدم متاخر موجود نباشد و در تقدم زمانی این معنی

نتواند بود

معتبر

معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمی است که متقدم بان تقدم با متاخر جمع نتواند شد
چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و آله و علیهم السلام و در تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه متقدم و متاخر در آن دو تقدم باهم جمع شوند
و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم
فاضل بر مفضول و دویم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون
تقدم عام بر خاص در ذهن و در این هر دو وجه نیز متقدم و متاخر باهم در وجود جمع
شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس
مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزاء زمانی چون تقدم دی را بر امروز
تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک
هر دو در عدم اجتماع در وجود و مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف
نبود بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش
این معنی در اجزاء زمان بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض
و بواسطه

در معنی حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات بارها

بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت
وجود است بعدم مطلق و قدیم اعنی موجود غیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر است
در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث شده و مسبوق بعدم مطلق و دلیل بر این آنست
که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر

چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم موجود علی الاطلاق نخواهد
بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر
معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود
و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لا محاله در این وجود
از غیر مسبوق باشد بر عدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم
نبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود والا تحصیل حاصل لازم آمدی
پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال
آنکه ممکن قبول نکند مگر از غیر پس بطریق استثنائی گوییم اگر ممکن مسبوق
بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از غیر لا محاله
نتیجه دهد که پس ممکن مسبوق است بعدم لا محاله و چون مسبوق باشد
بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و
چون عالم نیست مگر جمیع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و هیچکس را
نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم مطلق اما
نزاع در این است که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود عالم چه قسم
از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات که
قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم اجزای زمان است بعضی
بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی را

مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از باب
تقدم زمانی باشد که متقدم جمیع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم اجتماع
در وجود که مقتضای غیر قار الذات بودن است مخصوص است بزمان و حرکت
و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان است
و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام
تقدم است و اینکه در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم را بر وجود تقدم ذاتی
دانند غلط است چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم علت تامه است
بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان
چون نفی تقدم ذاتی از عدم از عدم سابق کنند پس عدم سابق را زمانی
نداند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند
نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از
کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم
تقدم بالطبع باشد که متقدم محتاج الیه است بر محتاج و شک که عدم
ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیر نیست چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات
قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانچه مکرر دانسته شد **فصل هفتم** در سبب
احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب
احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که امکان سبب است

در حاجت ممکن بعلت واکثر متکلمین برانند که سبب حدوث نه امکان و بعضی
دیگر متکلمین گویند که سبب مجموع امکانست با حدوث و بعضی دیگر گویند
امکانست بشرط حدوث وحق مذهب اولاست چون ممکن انست که وجود
وعدم هر دو بنظر بذات وی مساوی باشد پس لا محاله در رجحان احدهما
محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این احتیاج
بمرجح حاصلست ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم خواه حادث باشد
وخواه نه پس اعتبار حدوث را درین معنی مدخلی نتواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخلی بودی هر اینه ممکن غیر حادث
بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم
محتاجست بمرجح نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل
نباشد و درین موضع سؤالی کنند که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج
بودی بمرجح که نسبت وجود او و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این
لازم نیست چه ممکن انست که هیچکدام از وجود و عدم مزیلی وی نبود نه آنکه
هر دو بنظر بوی مساوی باشد پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد بنظر
بذات ممکن نه آنکه بر حد ضرورت رسد و بمجرد اولویت وجود موجود
شود بدون حاجت بعلتی چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح

لازم

لازم نیاید و جوابش انست که گوییم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند
شد خواه اولویت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر باین معنی که ممکن که
علت هم دارد تا از جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد
اگر چه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویتی ناشی از علت و دلیل بر این انست
که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت
وجود اگر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم اید که اولویت
مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه
عدم جایز الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع پس با وجود جواز عدم واقع
شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود بر
تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشد چه اولویت مفروضه
چون در جانب ذات ممکن مأخوذ شد و تردید جواز عدم و عدم جواز عدم
در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس از اولویت مرجح نتواند شد
و اگر اولویتی دیگر فرض کنی و همچنین الی غیر النهایه بنا بر این که اولویت امر اعتباری است
و تسلسل در اعتباریات جایز نیست گوییم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه
وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جایز است
ترجیح بلا مرجح لازم اید و نظر باین دلیل بطریق قیاس استثنائی انست که
اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر اینه وقوع عدمش جایز نبودی

وجود

والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی امّا چون ممکن است نه واجب وقوع عدمش
جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست
و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی
از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود
وجودش بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم
یجب لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکانست
نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن است و بموجود شدن ممکن امکان از
ماهیت او منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم
هر دو نظر بذات وی مساوی باشد پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود
محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود هم
دم بدم و نو بنو از علت بر او فایض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس دم بدم که وجود بر او مرور کند باید که از علت فایض شود پس ممکن
همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود او آناً فآناً حادث شود از علت
غایتش در اصطلاح وجود را اگر مسبوق باشد بوجود دیگر بر سبیل اتصال
حدوث نگویند امّا در حقیقت حدوث باشد چه معدوم در این آن مخصوص
بعینه در آن سابق نبود پس فی الحقیقه وجود در هر آنی مسبوق باشد بعدم
خود و مبدأ حقیقی وجود اگر یک نفس افاضه وجود نکند عالم بأسره معدوم

مطلق شود و نعم ما قیل بعض الفضلاء رنجه دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند
قالبها و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند
و از روی جهل و نادانی گویند که لو جاز علی العدم لما ضر عدمه وجود العالم و — الواجب صح
آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه بمردن بنا و کوزه گر
مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی و جوابش آنست که بنا و کوزه گر و جمیع اهل
صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی خانه
و کوزه و سایر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علت
معده فیضان وجود و صورتست از واهب الصورة و الوجود بر آن اجسام
و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر آن جماعت مفسده
عظیم لازم که هیچ چیز مرتفع نشود و آنچنانست که لازم آید که ایشان اثبات
واجب الوجود نتوانند کرد چه بر این تقدیر هرگز نبود که سلسله علل منتهی
شوند بممکنی قدیم و او را بنا بر این حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم
نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر بالمهیت چنین ممکنی
راضی شوند تنزیه اله خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی
شریک و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

فصل هشتم در اثبات واجب الوجود برهان قاطع بر این مطلب که اعظم
مطالبست و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق

یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بان و ما از هر دو طریق
برهانی که اقوی و اخصر و اوضح براهین ان طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق
اول انست که کوییم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود لابد است از علتی
موجود چنانکه ثابت شد و ان علت نیز اگر ممکن باشد محتاجست بعلتی دیگر
و ان علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد باین معنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت وجود
ان دیگر باشد دور لازم اید و اگر ممکن ثانی باشد و ان نیز محتاج باشد بعلتی پس اگر ثالثی
در مرتبه از مراتب علیت بر گردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم اید هر چند مرتبه
سابقه بعید باشد چه علت علت علت است لامحاله و مقدم بر مقدم مقدم است و
بیشتر دانستی که هر چند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده بیشتر خواهد بود و اگر
در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر
النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم اید و محالیت دور و تسلسل سابقا
هر دو معلوم شد پس واجبست منتهی شدن سلسله علیت بموجودی که
ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود
منحصر است در واجب الوجود چه دانستی که موجود که منحصر است در واجب
و ممکن پس هرگاه ممکن نباشد لامحاله واجب خواهد بود پس واجب شد وجود
واجب الوجود بسبب انکه ضروریست که وجود ممکن الوجود و تقریر این
برهان بطریق قیاس استثنائی انست که کوییم هرگاه ممکن الوجودی موجود

باشد

باشد بنا بر دعوی تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن
الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجوب موجود است و بعبارت
دیگر اگر واجب الوجود موجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد
واجب الوجود موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس
واجب الوجود موجود است و بعبارت دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود
موجود نباشد دور و تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جایز نیست
نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس
اقترانی مرکب از متصلات کوییم هرگاه ممکنی موجود باشد سلسله عللش متناهی
باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد واجب
الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد
واجب الوجود نیز موجود باشد و بعبارت دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد
بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور
و التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب
الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب
الوجود موجود باشد و هو المط و اما تقریر برهان بطریق دویم اعنی

طریق نیز موقوف ببطلان دور و تسلسل است که گوییم اگر واجب الوجود
موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد خواه دور و تسلسل باطل باشد
و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود
واحد حقیقی علیحده خواهد بود باین معنی که صورتی یا هیئتی و بالجمله جهت
وحده حقیقیه قائم باشد در خارج باو مانند هیئت بیت و سریر و یا مجموع ممکنات
موجوده را موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود باین معنی که مجموع
من حیث المجموع جهت وحدة حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشرة
واحده و عسکر واحد و جمع واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد حقیقی
علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه واجب بنابر آنکه مفروض عدم
واجبست و چون ممکن باشد و موجود بود لا محاله محتاج باشد بعلتی و چون
واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی
از اجزای او خواهد بود و یا خارج از آن و چون سخن در علت مستقله است
چه مراد علتی است که وجود ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد و آن نیست
مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت مستقله
مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از اجزا که علت
مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود
نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات

چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض عدم واجبست
و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد
و علتی علیحده نه طلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد کثیره غیر متناهیه
که هر یک علت است مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود تحقق این مجموع
که من حیث المجموع موجودیست اعتباری مگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه
که متحقق است هر یک بتحقق دیگری و این مجموع بمعنی نفس آحاد اعنی معروض
هیئات اجتماعیه بدون نفس هیئات اگر چه در خارج موجود است علیحده
اما موجود واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیئات اجتماعیست
امریست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس
آحاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی
که غیر وجود هر یک از آحاد است و عین وجود آن آحاد و این وجود لا محاله
وجودیست علیحده غیر وجود هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه
وجود کثیر است و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است
باحاد چه مفروض اینست که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود
اعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر چه از این حیثیت
که عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی غیر از آحاد نیست اما بجهة اینکه
واجب شود تا موجود تواند شد محتاج بعلتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علت

وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از احاد اگرچه واجبست
بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود علت خود اما مجموع احاد
ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه هر یک از احاد
اگرچه ممکن است و هر ممکنی جایز العدم اما چون علتش که یکی دیگر از احاد است
فرضا موجود است پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه احاد چه عدم
همه احاد فرض عدم معلول است با عدم علت و این فرض هر گاه علت ممکن باشد
لا محاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از احادش ممکن باشد
جایز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات اینچنین است
یعنی عدم سلسله ایست که هر یک از احادش ممکن است پس جایز باشد
و چون عدم مجموع ممکنات جایز باشد وجودش لا محاله واجب نباشد و دانستی
که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و هیچ یک از احاد این سلسله
علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد چه وجود این سلسله عین وجودات
احاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات احاد این
سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند
که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین احاد و وجودش
نیست مگر عین وجودات احاد و هر یک از احاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن

باشد

باشد و چون ممکن باشد علت وجوب وجود نتواند شد اگر گویند چرا نتواند بود
که علت وجوب وجود سلسله مجموع احاد ما عدای معلول اخیر باشد و این
مجموع ما عدا چون غیر مجموع احاد باسرها است بسبب اشتمال احاد باسرها
با معلول اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد
بلکه جزو سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزو امور متعدده است
و هر یک علت وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب لذاته
باشد جواب گوییم که چون این امور متعدده همه ممکناتند و علل و معلولات
پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود دیگری ممتنع است لیکن عدم همه با هم جایز است
و هر گاه عدم همه با هم جایز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جایز خواهد بود
و چون عدم جمیع احاد سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند
شد پس علت وجوب وجود سلسله موجودی باید که خارج از سلسله و موجود
خارج از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود
نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم که اگر واجب
الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود هست
نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است **فصل نهم** در نفی شریک
از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریکی نتواند بود نه در ماهیت و نه
در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارکت در ماهیت با مجانست باشد

ویا مماثل چه مهیت مشترک اگر تمام حقیقت هر دو باشد متماثلین
باشند واگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت مشترکه
یا جنس باشد یا فصل بعید وفصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر
متماثلین در بعض حقیقت متجانسین باشند پس اگر دو واجب الوجود را
مشارکت باشد در ماهیت وان مهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود
لازم اید که واجب الوجود را جنس باشد و هر حقیقت که جنس باشد او را
محاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت است و مشترک است میان
هر دو پس لا محاله در حقیقت هر فرد جزوی دیگر باید که مشترک نبود بلکه
مختص بان فرد بود وامتیاز فردین از یکدیگر لا محاله بان جزو باشد و مراد از فصل
نیست مگر مختص ممیز پس لازم اید که حقیقت واجب الوجود مرکب از جنس
وفصل بود و ترکیب مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب انکه مرکب محتاج
باشد باجزاء و جزء غیر کل است بالبدیهه واحتیاج بغیر منافی وجوب وجود ذاتست
چنانکه دانسته شد واگر مهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود درین
صورت مهیت نوعیه گویند پس هر یک از دو واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود
که ممتاز است لا محاله از وجود ان دیگر بعوارض متشخصه و محتاج بغیر در وجود
واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت
باشد چنانکه وجود عین حقیقت اوست واما انکه واجب الوجود را شریکی در وجوب

مهیت غ د

فصل مح

وجود

وجود نیست بسبب انکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست
پس اگر دو واجب الوجود باشد حقیقت وجود مشترک بان هر دو حقیقت
مشترکه میان دو چیز یا جنس باشد یا نوع و بر هر تقدیر ترکیب واجب لازم اید
چنانکه گذشت وتقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی انست که گوییم
اگر واجب الوجود را شریک بودی هر اینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس
او را شریک نیست وهو المطلوب واینکه است در این مقام از ذکر شبهه ابن کمونه
ودفع نمودن ان وان چنانست که گوید کسی بمعنی علیت وجود در واجب نیست
مگر نفس حقیقت واجب منشا انتزاع وجود بود بدون احتیاج بامری دیگر از غیر ذات
نه انکه در خارج حقیقتی باشد و وجود که عین ان حقیقت باشد پس بنا برین
تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام مهیت باشند که هر یک بنفس ذات
خود منشا انتزاع وجود شوند و وجه نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو
وتواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت
مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه
وقوم چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود
در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور دفع این شبهه برایشان بغایت مشکل
شده ما چون بتوفیق الله وفضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب
انست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و مهیت

اینکه مح
با مری زائل از ذات مجرد

عین مفهوم وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم ودفع
این شبهه برما بغایت آسان شده وتقریرش آنست که گوییم چون ماهیت
واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر
معنی واحد منتزع شود از دو حقیقه مختلفه بتمام ماهیت لازم اید که ماهیت
واحده بتمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد واین بدیهی البطلان است
والحمد لله علی افضاله

فصل دهم

در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را
دو گونه صفات است که زبان شرع بان ناطق شده وعقل نیز دلالت بران کرده قسم
اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم انها سلب واضافه بغیر نیست اگرچه
عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از انها اما شود قدرت وعلم واراده ومشیت
واختیار وسمع وبصر وحیوة وکلام اما معنی قدرت توانائی است بر ایجاد اشیا
بر وفق علم واراده ولازم این معنی است انکه اگر خواهد کند واگر نخواهد نکند
پس اگر چه همیشه خواهد وکند ویا هرگز نخواهد ونکند منافی قدرت نباشد
وفاعل نسبت بصفت قدرت فعل وترک هر دو نظر باو مساوی باشد وتا
خواهش بیکطرف منضم نشود رجحان نیابد وقدرت واجب تعالی عام است
اعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب انکه ممکن اگر جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد
واگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد وجمیع مرجحات منتهی شود بواجب
الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشد اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاج است

بمرجحی ومرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح
فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل وترک مساوی نباشد مانند نار نظر باحراق
مثلا جواب گوییم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج است
بمرجحی که لا محاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود
باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد نار را مثلا ایجاد کند تا احراق کند واگر
نخواهد ایجاد نکند واحراق هم فعل نیابد پس احراق که معلول نار است مقدور واجب
باشد واما مراد از علم ادراک جمیع اشیا است خواه کلی وخواه جزوی وخواه مجرد
وخواه مادی وخواه ذات خود وخواه غیر خود واما مراد از اراده علم است بمصلحت
فعل یا بمفسده فعل بسبب از خواهش بفعل یا بترک بهم رسد واما مشیت خواهش است
بفعل یا ترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد واما اختیار برگزیدن فعلست
بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما ودر واجب تعالی این هر سه
صفت اعنی اراده ومشیت واختیار از هم منفک نباشد چه او غنی مطلق است
وقادر مطلق وترک وفعل وترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت ومفسده که
راجع شوند بمخلوقات پس هر گاه که دانسته است مصلحت در وجود چیزی در وقتی که
مصلحت مخصوص بان وقت البته خواهد ان فعل ان چیز را واختیار فعل کند چه
وجود معارض ومانع در شان وی متصور نباشد وتردد در ذات وی برحق
روا نبود واین جمله که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت چیزی داشته

داشته باشیم و خواهش بان نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم
کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم رسد و
بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر علمی است که متعلق بمسموعات
و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنابر آنست
که چون سمع و بصر لطیفترین حواس است نسبت آن بطریق مجاز بواجب الوجود رواست
بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیوة صفتی است
که مصحح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم مصحح نیست اتصاف آن
بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان بما هو حیوان
مصحح است اتصاف آن بعلم و قدرت پس صفتی که در حیوان منشا صحت اتصاف
مذکور است حیوة خواهد بود و اما مراد از کلام قدرتی است متعلق بایجاد الفاظ
و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه
نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف
صوتی است قائم بهوا و نه معانی الفاظ که قائم باشد آن معانی بنفس چه گاه باشد
معانی الفاظ قائم باشد بنفس کسی که تکلم نتواند کرد و لا محاله او را متکلم نتوان گفت
پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامی که یکی از صفات
واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از این صفاتست بمعنی تکلم است و تکلم بمعنی
قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره غیر صفت آنست که الفاظ مذکوره با برهمه

حادث هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص در وقت
تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول
گوییم که کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه
دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود و چون معانی صفت مذکوره دانستی
بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست
که ثبوت این صفات کمال است برای موجود بما هو موجود و مقابلات آنها
نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلا کمال
و شرف است نظر بجهل و جهل نقص نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است نسبت
بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلات آنها
و کلام نسبت ببکمی و شک نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین
کمالات باین معنی که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست
بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو ذو خصیصة زائدة علی الوجودیة
قابل اتصاف باین کمالات نباشد باین معنی که موجود متخصص شده باشد بطبیعتی
خصوصیتی که منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات بود لیکن آن طبیعت و خصوصیت
لا محاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودی که در او هیچ حیثیتی و جهتی
نباشد بغیر موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف کمالات نخواهد بود و واجب
الوجود موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی زائده بر موجودیت

منتفی شد

چه دانستی که حقیقتش عین وجود است و ماهیت غیر وجود منفی از او پس
هیچ خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ماهیت زائد
بر وجود است که در واجب منتفی است پس در واجب امری که منافی اتصاف
بکمالات باشد تحقق نتواند بود و بجهت آنکه دانستی که هرچه ممکن باشد اتصاف
واجب الوجود باو واجب است و الا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه
باشد و آن محال است پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس
بهیئت شکل اول گوییم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هرچه
موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد
که پس واجب الوجود صحیحست اتصاف او بکمالات وجود بعد از آن گوییم
کمالات مذکوره صحیحست اتصاف واجب الوجود باو و هرچه صحیح است اتصاف
واجب باو ثابت است ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره
ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات
کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفاتست توانی دانست که ذات
واجب در اتصاف باین صفات واقع است بر اکمل انحاء اتصاف شیء بصفت چنانکه
واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شیء بوجود و نحو اکمل در اتصاف آنست که ذات
در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات
خود متصف باشد بمفهومات این صفات باین معنی که آثاری که در غیر واجب تعالی

مرتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مرتب شود آن آثار در واجب تعالی
بر ذات بذاتها بوی بدون حاجتی بقیام صفتی باو پس صفات واجب عین ذات
اوست و تقریر دلیل بر این مطلوب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هرگاه
عینیت صفت عین ذات او باشد چنانکه وجود کامل باشد نظر بزیادتی صفت باید
که صفات واجب عین ذات او باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفت
کمالست نظر بزیادتی صفت بالبدیهه نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات
او باشد و هو المطلوب و ایضا از این طریق توانی دانست که علم واجب تعالی باشیا
حضوریست بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیا بنفس خود
نزد واجب تعالی اکملست بالبدیهه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا
مر واجب را بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی باید که علم واجب
حضوری باشد لیکن علم حضوری اکملست بالبدیهه نتیجه دهد که پس علم واجب
حضوریست و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است و قبل
از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالیست و اما علم
تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور اشیا در ذات
واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دویم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد
چنانکه بعد از ایجاد بنابر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی یکسانست

باشد و تصحیح این هر دو وجه اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذات
قبل از ایجاد بغایت دشوار است و ما در کتب مراد و سایر کتب علمیه خود تصحیح این هر دو وجه
کرده‌ایم و منع مفاسد و اشکالات نموده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب
هم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان بانکه
جمیع اشیا کلیه و جزئیه مجرده و مادیه بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است
بنحوی که لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر ببرهان سابق در
اثبات صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است
اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات
واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاهر است و اما
اجمالی قبل از ایجاد بیان کفایتش اینست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط
که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم باشیاء کثیره باشد پس پیش از تحلیل
نیز صادق است که اشیاء کثیره معلوم است و توضیح این مطلب بمثالی کنیم
گوییم کسی که عالم بیکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه
حاصل شود بحیثیتی که اگر کسی سؤال از مسئله از مسائل جزئیه نحو کند آن عالم
بیقین داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر
جواب و حال آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن
او نبوده باشد بلکه چیزی او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد

باین جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه و در اصطلاح علما و علم نحو عبارتست
از آن ملکه و آن ملکه علمی است اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند
بود که عالم نحو را صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة بآن مسئله جزئیه والا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله میبود و نسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود وجود ذهنی مسائل جزئیه
از ملکه مذکوره حاصل شود و هر گاه علت بنحوی کسی را حاصل باشد آن شیء نیز او را
حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی است بسیط
که عین ذات اوست و آن علم اوست بذات خود و چون آنکه ذات او علت جمیع اشیاست
بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیا است بحسب
وجود علمی پس هر گاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد علم بجمیع اشیا
نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا است و علم بعلت مستلزم
علم بمعلول است بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم
و علت فعل خودیم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد
شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول
باشد جواب گوییم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی

از خارج بهم رسد و همچنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم
ندهد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع
معلولات است و داعی بر صدور فعل که علم بمصلحت است عین ذات اوست نه مستفاد
از خارج و منزه از حاجت باسباب و آلات خارجیه **قسم دویم** صفات سلبیه است
و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة
و لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا بذی صورة و شکل و لا بمتحرک و لا بساکن
و امثال ذلک و آن راجع شود بتنزیه واجب تعالی از هر چه لائق او نباشد
و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودن است
چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکان است و امکان
منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن و
هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتواند بود و الا لازم آید که ذات
واجب از مقوله سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدمی است و اضافه وجود
غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است و غیر محتاج و آنچه در این
مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم
در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رؤیت باری تعالی در روز قیامت
مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا
بر آنکه تعلق رؤیت بشیء مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت و سایر صفات

ولوازم

و لوازم جسمیت است که در شان باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود
چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم
مذکوره و اینمعنی قائل شدنست بوجود ملزوم بی وجود لازم و امتناع آن از جمله
بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت این قول واقف شده گویند که معنی که مذکور
در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلا است نهایتش از قدرت
الهی ممتنع نیست که حالتی مر عقول مؤمنان ثابت است در روز قیامت که مشاهده
نور وجود الهی بقدر معرفتی که هر یک کدام را حاصل شده نمایند آن حالت برای جارحه
بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت که برای بصر حاصل آن رؤیت نام کنیم حالت دائمی
و این غایت توجیه مذهب اشعریت و این سخن مبنی بر اصل فاسد ایشانست که قائلند
بجواز شوند هر چیز برای هر چیز مثلا جماد را با همه جمادی جایز دانند که عالم متبحر در فنون
علمیه باشد و جایز دانند که جسم کار عقل و عقل کار جسم کند و آب کار آتش و آتش کار آب
و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد
اشیا مدخل ندهند و فساد این اصل عند التامل المخلص از آن ظاهرتر است و چون
از این مسئله در غایت ظهور است اولی آنکه از تطویل در آن اعراض کرده شود
در عدل و مراد از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل
حسن و جمیل و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجب است
در ذات و صفات عدل کمال واجب است در افعال و مطلب از این باب در چند فصل

ببیان کرده **فصل اوّل** در بیان حسن وقبح افعال بدانکه علما را خلافست در آنکه
حسن وقبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور امامیه ومعتزله وحکما بر مذهب اولند
وجمهور اشاعره بر مذهب ثانی ومراد از حسن فعل آنست که فاعل آن فعل بسبب
آن فعل مستحق مدح وتعظیم شود ومراد از قبح فعل آنست که فاعل آن بسبب آن مستحق
مذمت وتشویر گردد ومراد از مدح وتعظیم وهمچنین از مذمت وتشویر اعمست از آنکه از جانب
خدای تعالی باشد ویا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن وقبح آنست که عقل
تواند دانست ممدوحیت نفس الامری ومذمومیت نفس الامری بعضی افعال را اگر شرع
بران وارد نشده باشد ویا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی ویا بر تقبیح
فعلی اگر شرع وارد شده باشد ونداند عقل جهات حسن را وقبح را در بعضی
دیگر از افعال ومحتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن وقبح مطلقا
چه هرگاه بعضی از وجوه حسن وقبح را بالاستقلال دانسته باشد بعضی دیگر که موقوفست
بورود شرع نیز معلوم تواند شد بان بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی
که امر شرعی بران وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی ویا خالی
از جهات حسن وقبح هر دو بودی هر اینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل وهمچنین
فعلی که نهی شرعی از ان وارد شده تواند دانست که مذموم است در نفس الامر
والّا نهی از ان مذموم بودی ومراد از شرعی بودن حسن وقبح آنست که عقل را
نرسد نه ادراک حسن وقبح ونه ادراک جهات حسن وقبح در هیچ فعلی از افعال

نه پیش

نه پیش از ورود شرع ونه بعد از ان وگاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال
فعل است بر جهت محسنه وجهت مقبحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست
وخواه نه ومراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن وقبح در افعال
بمجرد امر ونهی شارع موجود شود پس فعلی را که امر بر آن وارد شده باشد تواند
بود که در همان وقت بعینه نهی از ان وارد شده وفعلی را که نهی از ان وارد شده
تواند بود که همان وقت امر بان صادر شده وبنا بر عقلی بودن محالست تعاکس
مذکور هرگاه وقت متحد باشد امّا اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر
شود بسبب تغیر در مصلحت ومفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقتی
دیگر بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام وچون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب
اولست چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل وصدق وهمچنین قبح
بعضی مانند ظلم وکذب وعقل در این هر دو حکم محتاج نیست بشرع ولهذا
متفقند در این احکام اهل ملل وغیر اهل ملل واین مذهب در نهایت ظهور است
غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنهاست
یکی آنکه بعضی گفته اند حسن وقبح بسه معنی اطلاق میشود اوّل بمعنی صفت کمال
وصفت نقص دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند ومخالفت غرض که مفسده
گویند وعقلی بودن این هر دو معنی مسلم است امّا غیر محل نزاع است سیم حسن
وقبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب واستحقاق عقابست واین محل نزاعست

لیکن عقلی بود پس مسلم نیست و جوابش آنست که صفت کمال و صفت نقص
و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشد
راجع شوند بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از اینکه ناشی
از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب
و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و
هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید ممدوحیت و مذمومیت
عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است چه هر چه مذموم باشد
یا ممدوح عقلا ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر بسبب آنکه عقل بضرورت هر چه صح
یا بنظر صحیح حکم بان کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید
و این بالاتفاق باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در
نفس الامر و هر ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم می باشد عند الله
و الا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب
تعالی نه بر موافقت نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق اشکال
دویم آنکه العدل حسن و الظلم قبیح را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس
جدلی است و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند پس
دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهان اند در آن مسموع
نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بران نکند و جوابش آنست که ضروری بودن



حکمی مذکور بر عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره
محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را
در آن مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاولت اعمال و مباشر افعال است
صادر گردد و ضروری بودن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف
بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات
مثل النار حارة و الشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست کذلک ضروری صح
احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و اما عد حکما قضایای
مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسده
عامه که در مقبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام
مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی
داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در
برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در کدام بجهتی بلی در این صورت
که مصلحت و مفسده عامه و قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت
اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی و جوابش آنست
که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت
و مفسده است بلکه بجهت ضروری بودن است چه هر کس رجوع بخود
کند داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است

لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن باشند
نیز لامحاله صادر شود و حال انکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضرری
مقصود نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج
بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلاء مجرد تنبیه بیش نیست و بالله التوفیق
اگر تطویل شد بنابر انست که مسئله ایست در غایت اهتمام و مبنی است برین مسئله
ثبوت اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب درین مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام چون
عقلی بودن حسن و قبح معلوم شد باید دانست که احکام عقل بحسب حسن و
قبح بر پنج نوع است نوع از اقسام حسن و دو از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوب
و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت است و کراهت و بیان این تقسیم انست که هر
فعلی که مذمت و تذمیم بر فعلش مترتب نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب
شود واجب و الا اگر بر فعلش مدح مترتب شود مندوب و الا مباح و هر فعلی
که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد
و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه گویند بنابر انکه
شرع موکد یا کاشف انها شود نه انکه موجد انها باشد چنانکه مخالفین عقل
گویند و گاه باشد که لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامی که محتاج بکشف شرع
باشد **فصل دویم** در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل
حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی

ممتنع است

ممتنع است صدور وی از واجب الوجود بسبب انکه واجب الوجود غنی مطلق است
و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح
محال و ایضا فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بان قبیح است عقلا پس تجویز صدور
قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال انکه ممتنع است ذم واجب
عقلا باین معنی که عقل بالفطره روا و جایز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و
همچنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب محال باشد تقریر دلیل اول بقیاس
استثنائی اگر صدور قبیح از واجب تعالی جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لیکن
ترجیح بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست و تقریر
دلیل دویم بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ذم واجب جایز
بودی لیکن ذم واجب ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است
عقلا و همچنین کفر و معاصی قبیح است عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق
انها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی باشد تعذیب بران قبیح باشد عقلا و قبیح از او
صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و فجار از او واقع نتواند شد و چون تعذیب
واقع نتواند شد وعید که خبر داده است بعد تعذیب در روز قیامت کذب باشد
و صدور کذب از او محال و حال انکه وعید واقع شد پس محال باشد خلق کفر و معاصی
از واجب الوجود تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب
جایز بودی وعید بران جایز نبودی لیکن وعید جایز است بدلیل وقوع نتیجه دهد که او

پس خلق کفر و معاصی از واجب جایز نباشد و همچنین اراده قبیح نیز قبیح است
بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده
کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده
طاعت کرده از عاصی و از واقع نشدن ایمان از کافر و طاعت از عاصی باراده
کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم اگر بطریق حتم خواستی هر آینه واقع شدی
مغلوبیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محال است چنانکه بیاید فصل سیم
در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاری عباد سه مذهب است
جبر و تفویض و امر بین الامرین مذهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید
بنده را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای تعالی
و اراده وی بی وساطت اراده عبد و گوید اراده بنده مقارن فعل است
بی آنکه مدخلیتی داشته باشد در صدور فعل و این معنی اعنی مقارنت اراده با فعل را
بدون مدخلیت کسب نام کند و فرق میان فعل اختیاری و اضطراری چون
حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت در ثانی کند و
ظاهر است که این معنی اعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد
خلق و اراده خدای تعالی جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل
خود مجبور داند و فساد این مذهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف بی فایده بودی
و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری

وتعذیب

و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است عقلا و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت
اراده ما در فعل ما باین معنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم
خواهش خود و این ضروریست که هیچ شبهه از خود نتوان کرد و معتزله گویند
بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل وی
بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل
الاستقلال هر چه خواهد کند و هر چه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده
وی در حدوث مستند باری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است
یعنی خدای تعالی اراده فعل را ببنده مفوض گردانیده و باو واگذاشته و این
مذهب نیز باطل است چه خدای تعالی اعز است از آنکه ذره از ذرات موجود
تواند شد بدون استناد باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظری است
و دلیلش آنکه چون ثابت بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون
وجوب پس لابد است مر وجود فعل را از علت موجبه و آن علت اگر ذات عبد باشد
بی حاجت بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف فعل
معین از بنده ما دام موجود است سابقا و لاحقا و این خلاف واقع است و اگر ذات
عبد در علیت فعل محتاج باشد بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل
در ایجاد فعل نباشد و این خلف است پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد
و چون جبر و تفویض هر دو باطل باشد پس حق امر بین الامرین است چنانکه

بخواهش

در احادیث ائمه طاهرین واقع شده و بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی
قدس الله سره در شرح رسالهٔ نموده که ارادهٔ عبد علت قریبهٔ فعل است و ارادهٔ
حق علت بعیدهٔ وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده کردانیده قائل بجبر شده و
معتزله را نظر بعلت قریبه تنها نموده قائل بتفویض گشته و حق آنست که وقوف
فعل موقوفست بر مجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض
بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج
از ذات فاعل و آن امر ارادهٔ فاعلست و حدوث اراده مستند بمجموع حوادث
که مستند بارادهٔ حق تعالی لوجوب انتهاء سلسلهٔ جمیع الحوادث الی الواجب
تعالی و در این موضع شبههٔ عظیمی است و آن چنانست که هرگاه ارادهٔ فعل
مستند باشد بامری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر
لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت ارادهٔ وی و میان ایجاد
فعل بواسطهٔ ارادهٔ که عبد در او مستقل نیست چه در هر دو صورت فعل
تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست
که اینمعنی ایجابست نه جبر و ایجاب هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند
اختیار واجب باشد چه در این صورت صادق است خواست و کرد بخواهش خود
و از اینکه خواهش او از او با ملاد امری دیگر واجب شود فرقی خواهش بصدور نیست
بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابی است که نه باختیار فاعل باشد بلکه بطبع

باشد

باشد چون ایجاب نار مر احراق او یا بارادهٔ غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بندهٔ
بارادهٔ واجب چنانکه مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل بی خواهش
و ارادهٔ عبد موجود شود یعنی ارادهٔ عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد
چنانکه اشعری بآن قائل است چه در این صورت صادق نیست که بنده
خواست و کرد بخواهش خود و یا لا اقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب
خواهش بنده و این معنی لا محاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری
بودن فعل است پس از وجوب استناد ارادهٔ موجبهٔ فعل بواجب الوجود
جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد اگر گوئید میان صورتین
فرق باین شد که یکی بمدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت اراده
اما در این معنی فرقی نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست باینمعنی که قادر
نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود گو بارادهٔ خود واجب
شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوئیم لا نسلم که در صورت
اولی فعل اضطراری باشد چه اضطرار آنست که بی مدخلیت اراده باشد و
آن صورت دویم است اما صورت اولی چون بمدخلیت اراده است اضطراری
نیست و لا نسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست
که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نخواست
و اراده نمیداشت نمیکرد گو نتوانسته باشد که اراده نداشته باشد و در مفهوم

قدرت معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است
و پس اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل را در دست بنده ایجاد کند یا ایجاد
چیزی کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود جواب گوییم که فرق از زمین است
تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دویم فعل را بنده
خود باراده خود کرده و باید دانست که قوت دفع این شبهه در دلها بسبب قلت
تدبر است چه مفهوم نمیتواند نکند که منشأ اعتراض اول است اولست بر مردم مشتبه است
نیک باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب ملجا ساختن دیگری باشد یا بسبب آنکه
فعل او دیگری میکند و بنده نمیتواند معارضه شده باشد غیر نمیتواند نکند
که بسبب زیادتی خواهش بنده باشد مگو در اثنا الش اینکه کسی را حاکم ملجا
سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلا قوت غضبی بحرکت در آید و بغایت
مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این
هر دو کس صادق است که نمیتوانند که نکشند اما یکی بنابر الجای دیگری مر او را
یکی بنابر غلبه خواهش خود بر کشتن را پس نیک تامل در این هر دو معنی کن و
ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان هست باشد و ایضا بر مردم
مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشأ اعتراض دویم است
چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و
دیگری آنکه شیء علت معده وجوب باشد یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیه

وجوب

وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد شیء مذکور یا بشرطیت فعل مراد
معنی دویم است چه صورت داعی علت معده انبعاث خواهش است در نفس فاعل
و خواهش نفس فاعل منبعث شود لا محاله و بعد خواهش فعل واجب شود پس بنده
خود فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسائط کثیره بواجب
الوجود پس چون علت معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود فعل
مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیه فعل و وجوب فعل هر دو عبد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و
اینست معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیه وجوب فعل است
مخلوق خدا است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع باشد بایجاب خدا جواب گوییم
هر که فعل بنده را باین معنی مخلوق خدا داند قائل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست
که فعل را بی واسطه بنده مخلوق خدا داند اگر گویند که این معنی اگرچه جبر نیست اما
قریب است در مفسده با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیان است
و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب بر آن
بلا تفاوت جواب گوییم وقتی مثل آن باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان
باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای مصلحتی باشد و مترتب شدن عصیان از او
بالعرض لازم آید هر اینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع شبهه
جبر تا باین غایت بنظر نرسیده گمان دارم که اذکیا را بعد از این شبهه وقعی در خاطر

نمائیم ان شاء الله العزیز والحمد لله علی فضله **فصل چهارم** در دفع شبهه شرور و
بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم کون و فساد و این
شرور لامحاله ممکن‌اند و ممکن را لابد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است
بواجب الوجود پس لابد است منتهای سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال
آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب الوجود و بنابر قوت این شبهه است که ثنویه
قائل شده‌اند بوجود الهین واجب الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری
فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب از این شبهه منع وجود شری است که من
جمیع الوجوه شر باشد یا شریتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود
شریست که خیریتش غالب بر شریت باشد و بر صاحب شبهه است اثبات ماده
که شر مطلق یا غالب الشریه باشد و نحن فی عداء المنع و ذلک بلکه هرچه مظنه شر بود چون
نیک ملاحظه رود لامحاله خیریتش غالب باشد و هرگاه چنین باشد لابد است
از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و خیرش غالب لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل
الشر القلیل شر کثیر و ارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست
عقلا و تحقیق آنکه وجود شر هرچند قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محال است
اما هرگاه بالعرض باشد و بر تبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که مظنه
شر هست لامحال از این باب است پس نه لازم شود قول بتعدد الهین و نه
لازم آید اسناد شرور بالذات بواجب الوجود و اما قضا و قدر آن نیز منشأ

اشکالی

اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر اهل ملل واقع است
و احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی
و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است پس هرگاه بقضا و حکم خدای تعالی
و تقدیر و خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر
بچند معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای خلقهن
و قوله تعالی و قدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نتواند بود
چه بدلیل ثابت شد که افعال عباد مخلوق خدای تعالی نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام
کما فی قوله تعالی و قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و قوله قدرنا بینکم الموت
ای الزمنا و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است و بس سیم بمعنی
اعلام و تبیین کقوله تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل الکتاب لتفسدن فی الارض
و قوله تعالی الا امرأته قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ
و باین معنی صحیح است در جمیع حوادث و حاصل این معنی علم واجب تعالی است
بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا
نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی و قدر عبارتست از علم تفصیلی کلی جزئی
بنا بر این اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال
عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان
و حال آنکه علمش ازلی است خلاف کفر و عصیان موجود نتوانند شد و الا جهل

لازم اید و چون ایمان و طاعت موجود نتواند شد مقدور بنده نتواند بود و مجبور
بکفر و عصیان خواهند بود و جواب این انست که علم تابع معلومست نه معلوم تابع
علم چه علم صورتیست مطابق معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد
پس چون کافر مثلا در لایزال اختیار کفر بکرد و خدای تعالی در ازل چنین دانست
که اگر او در حد ذات خود بنحوی بود که اختیار ایمان بکردی هر اینه مؤمنش میدانست
پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد و همچنین
در جمیع اشیا **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بوانکه اگر در افعال خدای
تعالی معلل باغراض نبودی هر اینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است
از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است اگر غرضی نبودی
که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی و این محالست و
ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از او محال چنانکه گذشت
پس افعال خدای تعالی معلل است باغراض و چون محالست رجوع غرض بوی
بسبب انکه غنی مطلق است پس واجبست رجوع اغراض بمخلوقات و چون
غرضی که راجع بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه منشا در غرض انست
که راجع شود بفاعل پس اغراض الهی عبارتست از مصالح و حکم چه منشا در
از مصلحت و حکمت انست که راجع شود بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال
چه حکیم انست که فعل بی مصلحت و حکمتی نکند و لغو و عبث از او صادر نشود

اگر

اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد راجع بغیر لیکن ایصال نفع بغیر نفعی
باشد برای وی و الا اقل اولی باشد نظر بوی از عدم آن و الا نظر بوی هیچ یکجانب
نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم اید و هر گاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی
پس وی باین ایصال نفع بغیر کاملست او لیتی باشد برای خود پس مستکمل باشد
بفعل خود و حال انکه استکمال وی محالست چه هر مستکمل ناقص باشد در حد
ذات خود و نقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوییم که مسلم که ایصال
نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم اید چه مرجح لازم نیست که اولویت
باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او
ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر یعنی اگر فعل او نفع بغیر نداشت صدور فعل
از او ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلیست
که نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالفرض نافع بغیر نباشد و نافع خود نیز نیست
و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از او
هر اینه ترجیح بلا مرجح خواهد بود و این محالست اما هر گاه فعلی نافع غیر باشد
صدورش بلا مرجح نخواهد چه مرجحش ذات واجبست که مقتضی نفع بغیر است
پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل واجب ذات واجبست چه غایت انست
که داعی فاعل باشد بر فعل و چیزی که داعی واجب است بر فعل ذات اوست
که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت

در افعال الهی محقق باشد و لهذا گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض
بر حکم و مصالح که افعال الهی مشتمل است بر او بطریق مجاز است و بر سبیل تشبیه فعل او
بفعل ما یعنی فعل او مشتمل است بر چیزی که اگر آن چیز در فعل ما بود غرض بود چه نفع
بغیر در افعال ما موجب کمالی است برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب
چون موجب کمالی برای او نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس
اطلاق غرض بر او بتشبیه و مجاز باشد و این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکوره
شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچکس بما نرسیده که دفع این شبهه کرده باشد
بلکه بعضی در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد
مرجح فعل نتواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر بفاعل
مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت هرگاه نظر بفاعل
نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد و حکما نیز
باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند یعنی گفته اند واجب تعالی فاعل بالقصد نیست
بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لامحاله تعلق بچیزی گیرد که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ
فعل نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس
فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد بالذات است نه اعم از
بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حقست و استدلال ایشان تمام چه مقصود
بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد و چون مراد ایشان نیز این نیست که مقصود

بالذات و غایت در فعل الهی ذات اوست نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر او و مانند
ایصال نفع بغیر اما رضای بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق
باحد المتساویین باشد و مرجحی لازم نیست که نظر بر احدی راجح باشد بلکه بمجرد رضی
در نفس الامر بجهت صدور کافیست و مرجح نظر بصدور لازم نیست که اولویت باشد
نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات
مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع است
و فاعل بالطبع آنست که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای
آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد اگرچه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای
ذاتیست که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال
طبائع چه افعال طبائع از این جهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتواند بود
چه طبائع را شعوری بحکم و مصالح نیست اما از این جهت که طبائع مقتضای ذات
واجب الوجود است که مقتضی افعال محکمه است لامحاله مشتمل است بر حکم و مصالح

فصل ششم در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت
داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را با مور شاقه
دعوتی مشتمل بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت
و وعید عبارت از بیم دادن است از عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدنست
از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر رسانیدن است از روی اهانت جهت

این معنی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین بحسن وقبح عقلیین در انکه حسن تکلیف
عقلیست بمعنی اخص یا نه ومراد از عقلی اخص انست که عقل مستقل باشد در ادراک
جهات حسن وقبح بدون استعانت بکشف شرع وعقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از انکه
محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد
وهرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس انانکه متفقند
در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست
یا نه وتکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی باشد حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه
وحرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوت الهی که حاصل ان عقل است چنانکه
شرع دعوت الهی که حاصل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعیست
اندر داخل وشرع عقلی است از خارج دوم تکلیف شرعی باشد حکم شرع بواجبات شرعیه
ومحرمات شرعیه وشک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف
شرعی است یعنی عقل می یابد حسن تکلیف شرعی را یا نه وحق انست که عقل هم می یابد
حسن تکلیف را اما بنظر به بصیرت ودلیل بر حسن تکلیف انست که نفس ناطقه
مجرد است وصاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقل است وشهوت
که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی واستحقاق برقرب وجوار رب العالمین است
وبدیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از انها حفظ وجود شخصی
ونوعی انسانست وسایر قوی بعضی جنود واعوان عقلند وبعضی جنود واعوان

تحقق

شهوت بغرض ان تدبیر تواند بود که طائفه دویم از قوی برگردد باعانت قوت عقلی
بدون انکه مزاحمی در غرض هر طائفه مقصود شود واقل مراتب اعانت مذکوره
انست که معارضه با قوت عقلی نکند وبر او از غرض اصلی منع با نداشته باشد
تدبیر مذکور طائفه اولی بر میگردد باعانت وخدمت طائفه دویم بحیثیتی که بالکلیه
از غرض اصلی خود بازمانند واز استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد وحال انکه
غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکوراست که غایت قوت عقلی است
وغایت قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلق است نیست مگر اینکه او را و غرض اصلی
درست وجود تعلق میسر شود بتحصیل استحقاق مذکور وتدبیر مذکور وضبط قوای
شهویه است از میل بطرفین افراط وتفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است
ودیگری مقوی تفویت غرض مطلوب از خود که ان نیز منجر بتفویت غرض قوت
عقلی است وضبط مذکوره مقدور اکثر عقول بلکه بوجه تمام وکمال مقدور هیچ عقلی
نیست بلکه موقوف است بتعریف الهی که بعضی وداد او مر ونواهی متحقق تواند
شد که عبارت از انست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود
حسن باشد عقلا بنابر اشتمال بر فائده عظیم که بدون آن حاصل نتوانستی شد این
بود بیان حسن تکلیف وبیان وجوب نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی
وچون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروط است بشرطی چند که
بعضی راجع است بنفس تکلیف وبعضی بفعل مکلف به وبعضی بمکلف وبعضی بمکلف

اما آنچه راجع است بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف
مهیای فعل تواند شد و آنچه راجع بنفس فعل است امکان فعل است چه تکلیف
بمحال قبیح است عقلا و آنچه راجع است بمکلف علم او است بحسن و قبح افعال تا امر
بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعل یا در ثواب نقص و در عقاب
ازدیاد واقع نشود و آنچه راجع است بمکلف قدرت او است بر فعل و علم او و یا امکان
تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا

فصل هفتم در وجوب لطف بر خدای تعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف
قائلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارت از امریست که مکلف بسبب آن امر نزدیک
شود بارتکاب طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بحد الجا
و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود
چه موجب ثواب اختیاری بودن فعل است پس اگر مکلف ملجا شود بکردن فعل
هر آینه اختیار مسلوب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر واجب تعالی آنست
که واجب تعالی تکلیف کرده بندگان را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض
از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت عبارت از او است و نواهی که مراد
از ترک معصیت او است و الا تکلیف بی فائده و قبیح بودی چه فعل بی فائده
قبیح است عقلا چنانکه گذشت پس هر گاه مکلف داند و قادر باشد بر امری که
بسبب او مکلف بامتثال نزدیک گردد و بر او آسان شود بسبب آسان شدن آن امر

امتثال کند و اگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری
البته امتثال نکند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل آن امر مذکور که لطف عبارت است
از آن تا حاصل شود غرض او از تکلیف چه اگر نکند آن امر مذکور را هر آینه مناقض
غرض خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجب است عقلا
پس اقول بطریق شکل اول گوییم ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح
نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از آن بطریق قیاس استثنائی گوییم
هر گاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه
دهد که پس فعل لطف واجب و هو المطلوب و چون وجوب لطف را دانستی بدانکه
اگر از جمله افعالی است که موجد آن خدای تعالی است واجب است بر خدای تعالی
ایجاد آن و اگر از جمله افعالیست که ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر
خدای تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن بر مکلف و الا اگر واجب
نگرداند آن فعل را هر آینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند و مخیر شود
بترک مکلف به و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالیست که از غیر خدای
تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل
مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی و الا
تکلیف بفعلی که لطف در او معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود

فصل هشتم در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت شد

که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی
نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت از انست و یکی نظر بر مجموع بعض و اول
مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزء
و یا بر عکس واجب است تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزء و عقلا البته چنین خلاف نیست
در اینکه ایا هر کدام از مصلحتین واجب است که بر اتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور
قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اول اند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق
مذهب اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از انست مانع نداشته
باشد و حال انکه داعی بوجودش البته محقق است چه اصل مصلحت داعی است
بوجود پس هر اینه امساک اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود انکه ترجیح مرجوح است
و ممتنع از این جهت که ترجیح مرجوح قبیح نیز هست عقلا از این جهت که ترک
اصلح است و اخذ غیر اصلح و این مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب است لیکن ترک
اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجبست پس معلوم شد که وجوب
اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم اید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب
علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب
وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلول است مر علت تامه
را و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است

واینست محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است احد المصلحتین بر ان دیگر پس اگر
مصلحت اتم که اصلح عبارت از انست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب
خواه منافی مصلحت جزء باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزء باشد و منافی مصلحت
اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس
مندفع شد بسیاری از شبه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مبتلی در تمام
عمر بامراض و افات انست که در اصل مخلوق نگردد و یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب
العقل باشد نه اینکه باشد تا موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال عباد
انست که در همه وقت انبیاء و اولیا موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت
عباد در جمیع امور کنند و ابلیس معدوم گردد و هرگز نباشد تا اغوای عباد نکند و
حال انکه واقع اماتت انبیاء و اولیاست و ابقای ابلیس مدت عمر وی و وجه اندفاع
دانسته شد چه حدوث حوادث مستند است بمجموع امور که مستند بواجب
تعالی و این معنی اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسائط
در وجود مسببات بنا بر مصلحتی است راجع بنظام کل که نقصان مصلحت برای
جزء مصلحت بر تقدیر تسلیم نقص الکل کرده و حال انکه اصلحیت مذکوره در محل منع است
بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای ویست تا در معرض استحقاق خلود در جنت
در اید و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار خود و همچنین اصلح
بحال عباد مکلفین انست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اوصیا نیز بحق

باشند تا سبب مجاهدهٔ مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین
و علماء راسخین و چون وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که
هر اصلحی که مقدور شود واجب باشد پس مندفع شود این شبهه نیز که گویند مقدورات
الهی غیر متناهی است فهر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن الی غیر النهایه
فیلزم ان لایمکن تادیة اللّه تعالی ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آنست
که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی
و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و انتفای مفاسد آنست که غیر متناهی
بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی لازم
که اصلح از او امکن الوقوع باشد یکی دیگر از شبهه اینست که گویند اگر اصلح واجب
باشد لازم آید که هر چه خدای تعالی کند اصلح باشد پس لازم اید که خدای
تعالی بر کسی تفضل نتواند کرد چه هر چه کند تادیهٔ واجبی باشد مانند رد ودیعت
و حفظ امانت پس لازم اید که خدای تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم اید که دفع
بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فایدهٔ دعا و سؤال لازم آید چه هر چه
اصلح است کرده باشد البته و تغییر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم این باب است شبهه
و جوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که بفضل محض است
چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبح
عقلا آنست که اگر کسی کاری کند خوب تواند کرد و بد کند نه آنکه کاری را نه کند

واگر گویند

و اگر گویند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح در او نیز معتبر است
پس واجب باشد جواب گوییم که سخن در این است که ابتدا بر وجود اصلح وجوبش غیر مسلم است
بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرش آنست که پیش از اراده ایجاد امری
که سخن در اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر متساوی الطرفین
بعد از ارادهٔ ایجاد و وقوع نظام تحقق نیز بود و بالجمله ارادهٔ ابتدای ایجاد تفضل محض است
و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست
چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری عمدا دانستی که وجوب منه منافی اختیار نیست چه او
وجوب علیه که مقصود مگر بنا بر اختیار و اما بطلان فایدهٔ دعا و سؤال که گاهی لازم اید که دعا
و سؤال از اسباب مقتضی مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد
که مقصود مسئول عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب نشود بسبب
دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد **باب سیم** در نبوت و مراد
از نبوت اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیاء و تصدیق انسان فی کل ما جاء به
من عند اللّه تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد علیه و آله و علیهم السلام اجمعین و نبی عبارتست
از انسان مبعوث از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم
از آنکه صاحب شریعت علیحده باشد یا نه و اعم از آنکه کتاب آسمانی باو نازل شده باشد
یا نه و شریعت عبارت است از طریقهٔ نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل باوامر و نواهی
الهی و کتاب عبارت است از کلام الهی که جبرئیل علیه السلام آورده باشد به نبی اعم از آنکه بر لوح

یا مانند لوحی نوشته اورده باشد یا آن کلام را جبرئیل ع بر نبی خوانده باشد و نبی یاد
گرفته و جبرئیل ع عبارتست از ملکی که اورنده پیغام الهی باشد بر نبی تا نبی چنانکه است
برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و گاهی تخصیص میدهد به پیغمبری
که با او شریعتی یا کتابی علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و مشتق است
از نبا بمعنی خبر بنا بر انکه اورنده خبر است از جانب خدای تعالی و یا از نبوة بمعنی
رفعت است بنا بر انکه رفیع الشانست و در اینوقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی
رفیع کردانیده خدای تعالی شان او را و در این باب چند فصل است **فصل**
اول در بیان حسن بعثت انبیا و وجوب ان عقلا بدانکه بعثت انبیا مشتملست
بر فواید بسیار اول تقویت عقل در احکامی که مستقل است بیافتن ان و دلالت
عقل باحکامی که مستقل نیست بدریافتن آن دویم تنبیه کردن و اگاه کردانیدن
عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرمایه حیات و بقای جاودانی و سعادت
دو جهانی او است چه معرفت اگرچه عقلیست لیکن عموم مردم بنا بر انکه در لذات
جسمانی و شهوات حیوانی که میل و رغبت بان بالطبع غالب است بر انسان فرو
رفته اند چنانند که در خوابند و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات
نتواند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات نتواند کرد پس دعوت
انبیا مر ایشان را از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجه ادراک معقولات و
تحصیل معارف توانند شد سیم دلالت کردن بچیزی که نافعست از افعال و اخلاق

تحفی

مر نفس مردم را بچیزی که نافع است از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت
کردن بچیزی از افعال که ضرر رساننده است مر نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه
که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاست
چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب انکه طریقی دیگر
نیست مر عقل را بمعرفت مضرت و منفعت غذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوفست
بمرور زمانی و مدتی که ممکنست در ان مدت فنا و هلاک جمیع مردم پیش
از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا و لهذا
فردی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرده پیغمبر بود چهارم حفظ نوع انسان
و بیانش انست که انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاج اند
بمدد و معاونت یکدیگر در امور معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن
و ادوات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع عدو و مانند آن از امور صناعیه که
موقوفست بصناعت انسان و محتاج است بهمه انها هر فردی از افراد انسان
مقدور هیچ فردی از افراد انسان تنهائی نیست بالقوه بلکه محتاج است باجتماع
جماعتی از مردم در مکانی که در ان مکان بهم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند
بصناعتی و از مجموع صناعتها اسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارتست
از مکان مخصوص مذکور است و انسان مدنی است یعنی محتاج است ببودن در مدینه
تا اسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاج است باجتماع و معامله

بایکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است
که موجب اختلال امر اجتماع و فساد فائده تمدن است پس لابد است از وجود
عدل که بسبب آن هر کس بحقوقی که مستحق آن باشد برسد و نیز ظاهر است
که جزئیات حقوق غیر محصورات و ضبط آن بر وجه جزئی غیر مقدور است پس
لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از آن قانونهای و قاعدهای
کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوف است
بواضعی و قرار دهنده و آن واضع باید لامحاله شخصی باشد که همه کس اطاعت او
تن به قرار داده او کنند و هیچکس یارای تخلف نباشد پس لابد است که آن شخص
صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعا و کرها
انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این
منزلتیست بغایت عظیم که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بدان دیگری
نخواهند کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مخصوص و موید باشد بآیات و معجزات
از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی
همسری و همچشمی نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنین شخصی و از نبوت مگر چنین
منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوت و وجود پیغمبری
پنجم اشتمال بر لطف چه در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب
مقربست مر مکلف بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات عقلیه و ترک منهیات عقلیه

[illegible]

وایضا

وایضا هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه و تعهد تکالیف
شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لامحاله پس نبوت از دو جهت
مشتمل باشد بر لطف و این فوائد خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال او
که حاصل نتواند شد بدون بعثت و فائده خامسه اعنی اشتمال بر لطف دلیل است
بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون
احد وجهین اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت
شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطف است در تکالیف عقلیه **فصل
دویم** در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع
باشد با آن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع صدور داعیه گناه ممتنع باشد
صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست
که مانع باشد از صدور گناه نه از داعیه گناه و منع از گناه نیز اغلبی باشد نه کلی پس با وجود
عدالت صدور گناه ممتنع نباشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست
چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدای تعالی
مخصوص ساخته بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود آن جماعت موقوف است بوجود
آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغ است و فائده تبلیغ
حاصل نشود مگر بحصول علم یقینی بصدق انبیا و حصول یقینی بعینه موقوف است
بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت

انبیا واجب شود بسه وجه یکی انکه عصمت لطف است مر انبیا را در تبلیغ که
تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف انست که مقرب مکلف شود و عصمت
نیز مقرب انبیا است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دویم انکه عصمت انبیا
لطف است مر مکلفین را در مقربی انبیا که تکلیفی است مر مکلفین را چه با وجود عصمت
انبیا مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل
اول گوییم عصمت انبیا لطف است و لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا
واجب است سیم انکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوف است بعصمت انبیا پس
اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر عصمت
انبیا واجب نباشد نقض غرض الهی لازم اید لیکن نقض غرض الهی ممتنعست نتیجه دهد
که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که
نبوتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم بتحقق عصمت در نبی
نبوت اوست بدانکه خلاف است در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجب است از کذب
تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب صغیره یا کبیره نیز
و صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا
قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیا است مطلقا از کذب و غیر کذب صغیره
و کبیره عمدا و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات
با تبلیغ و از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع

چه

چه چون صدور ذنب مطلقا منافی وجوب اتباعست اما بعد البعثة فظاهر و
اما قبل البعثة فلحصول النفرة المانعة عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر بطلان
بطریق استثنائی متصل گوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ
باطل شدی و چون غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد پس صدور کذب در تبلیغ
جائز نتواند بود گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جائز بودی اتباع جائز واجب نبودی
لیکن اتباع واجب است نتیجه دهد پس صدور ذنب مطلقا جائز نیست و بطریق
قیاس استثنائی منفصل گوییم اما ان یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون
غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد فلا یکون النبی
جائز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع و اما ان یکون جائز
الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه فلا یکون جائز الذنب مطلقا بدانکه
چنانکه واجب عصمت انبیا از ذنوب واجبست تنزه انبیا از جمیع عیوب جسمانی
و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دنائت و کفر ابا و
امهات و رذالت قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب نقص طباع باشد تا مانع
از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجب است اتصاف او بصفات کمال و اخلاق
حسنه و شمائل جمیله و کرامت ابا و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد
و اطاعت او شود و دلیل بر این انکه اگر منزه از عیوب و رذائل مذکوره و متصف
بصفات و فضائل موصوفه باشد هر اینه امت با نقیاد وی که مکلفند بان نزدیک

واز مخالفت دور خواهند بود پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد
واجب است بر خدا تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی
نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه
ومعجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد ولابد است که بیان
کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند بخرق عادت
وخرق عادت نباشد مانند سحر وشعبده وطلسمات ونیرنجات وامثال آنها
پس گوییم هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود وخواه عدم لا محاله اورا سببی
باشد از اسباب چه خدای تعالی مصلحت در این دیده که خلق اشیا باسباب
کند واین معنی اعنی خلق کردن اشیا را باسباب عادة الله گویند واسبابی که خدای
تعالی بجهت حدوث حوادث در این عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه
تنها واسباب سماویه تنها ومرکب از ارضیه وسماویه اسباب ارضیه منحصر است
در طبایع وکیفیات اجسام بسیط ومرکب از عنصریات واسباب سماویه که عادت
شده تاثیر شان در این عالم منحصر است در حرکات واوضاع کواکب وافلاک واسباب
مرکبه مرکب باشد از این هر دو قسم مثل آنکه گویند دوای
فلانی مثلا اگر در فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند
والا نکند پس هرچه حادث شود در این عالم بسببی از اقسام
ثلثه مذکوره واقع بر مجرای عادت باشد واگر حادث شود بغیر

بغیر

وساطت سببی از اسباب مذکوره هر اینه بیرون از مجرای عادت باشد وعادت بآن
منخرق شود وخرق عادت عبارت از این باشد مثلا شق قمر معلوم است بالضروره
که بیکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد وهمچنین معجزه
سببی از اسباب حادثه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده
وطبیعت وقسر ومعجزه بالضروره عادم اراده است وحرکت طبیعیه یا بجهت فوق است
ویا بجهت تحت وحرکت قسریه یا جذب است یا دفع ودر معجزه حرکتیست که هیچ
قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد وگاه باشد که امری حادث شود
بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد وناظر گمان کند که بلا سبب حادث
شده وشبیه شود بخرق عادت وسحر وطلسمات از این باب بود وگاه باشد
که در خیال در آید که چیزی حادث شده ودر خارج چنان نباشد وسحر وجادو از این
باب بود پس احداث امری نه از برای سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و
اگر مقرون باشد بدعوت نبوت یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر نباشد مگر از جانب
خدای تعالی ومطابق آن دعوی باشد معجزه باشد وگاه باشد که مقرون باشد بدعوی
لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه
کذاب که شنید بینا شد اعوری بدعای حضرت رسالت ودعا کرد بجهت اعور دیگر
فذهبت عینه الصحیحه ودید فرعون راه باز شده دریا بجهت موسی علیه و
علی نبینا وآله السلام وگفت من نیز میروم باین طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعا

ود بر خلیل سلامت ابراهیم داد و آتش و گفت من بنز آتش را بر خود برد و سلام کنم
فجاوت نار فاحرقت بجته و خرق عادت که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثت او ارهاص
گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفاء آتشکده فارس و انغار بحیره ساوه در شب
مولود پیغمبر ما صلعم و تظلیل غمامه و تسلیم احجار و قبل از بعثت و انها لا محاله از معجزات
او نبود است و ارهاص بمعنی انتظار بردن است گویا انتظار بعثت بیرون پس ارهاص
بنزد حکم مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت مقترن به دعوی نبود از اکرامات گویند
چنانکه گاهی از اولیاء الله صادر می‌شود چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی
کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من
عند الله و چنانکه از آصف بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد
الیک طرفک و چون کرامات اولیاء مقترن به دعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون
صدورش نه از راه اسباب عادیه است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نرود
و اما امثال سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم باشد
از معجزه ممتاز بود و علامت سحر و تفاوت وی آنست که عالمان آن فن معارضه او بتوانند
کرد بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند کرد
چنانکه در قصه سحره فرعون ظاهر است آنست که هر چه از اسباب عادیه است هر چند
خفی باشد بتعلم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن بدر آمد اما هر چه نه از اسباب
عادیه بود از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه با او توان کرد چه علم راهی

ندارد بغیر از راه اسباب و چون اسباب نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت
معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدور شیء
بمحض اراده خاص الهیست بی وساطت اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخصی
شود مر اختصاص او را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند
بجماعتی در حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان طلب حجتی از او کنند بر صدق
این دعوی او را او گوید حجت من اینست که ملک بخلاف عادت خود سه نوبت مثلا برخیزد
و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند ایشان را
و علم ضروری حاصل شود بتصدیق ملک مر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت معجزات
مر دعوی نبوت را و اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست آنست
که دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است موهبی نه کسبی و عقل را هیچگونه اطلاعی بر آن خصوصیت
نیست تا استدلال لمی بر او توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی
که راه از اثر بمؤثر باشد و اثری که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که مخصوص باشد بآن مؤثر
خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و
تمیز در استجماع کمالات نیز هرچند اعم است از نبوت دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه
چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد اثری است که مخصوص نبی باشد من حیث
و آن نتواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوای نبوت پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور
معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم

عبد مناف صلی الله علیه واله وسلم چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاص
راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهر از معجزات انبیا برای ما محرومان
سعادت ادراک زمان نبوت منحصر است در دو معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری
ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهر بالعین قرآن مجید است و ظهور او با نبوت او ثابت
بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت بحدی
باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان بمشاهده
حسی منتهی شود باین معنی که خود مشاهده کرده باشند یا شنیده باشند از جماعتی
دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جماعتی دیگر تا منتهی شود
بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است
که کثرت مخبرین از مراتب طرف و وسط بالغ بحدی باشند که عقل تجویز کذب در هیچ
مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما بعد ملاحظه آن بعینه مانند مصر و شام
و چین و ختای و علوم ما فیه مانند کیخسرو و افراسیاب و بکتب مؤلفه مانند شفا
و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است بحدی
که از احدی شک در او منقول نیست که محمد ابن عبد الله صلی الله علیه واله وسلم
دعوی نبوت کرده و دعوی خود را مقترن بآیات قرآن مجید ساخته و تحدی بآن
کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای
بالغ در فصاحت را از عربان کامل در عربیت که در بیابان بکثرت و مال و مشهور

بغایت تعصب و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب
در زمان جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال کسری که زمان
اسلام است با آنکه در همه فنون کمالات و فضائل سرآمد و زائد بر کاملان جمیع اقران
سابقه شوند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون
علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقی و کسبی که با هم جمع
شوند بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد
بکمال سلیقی در عربیت بودند و فنون علوم عربیت در آن زمان نبوده و با وجود
این بلغای زمان اسلام در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری
از اعشار بلاغت بلغای جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی
از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه
که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت با این همه
قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود و حمیت عظیم در رجال جاهلیت
خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه واله وسلم در مقامات
مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سوره از سور قرآنی در آورده
و هیچکدام در برابر آن ایشان بکلامی که بکلام ادنای عرب بلکه عجم شباهتی
داشته باشد نیز نتوانستند بود و ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آینه بنقل
متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع میبود چه توفر دواعی بر نقل ایشان

این ظاهر است و حال اینکه باخبار و احاد و روایات شاذه نیز نقل نشده حتی اینکه
کلمات واهیه مسیلمه کذاب که ادعای نبوت مینموده و این مزخرفات را وحی
منزل خود میدانسته مثل الفیل ما الفیل و ما ادریک ما الفیل له ذنب وبیل و خرطوم
طویل نقل شده و از متحدین قران در مقام تحدی چیزی منقول نشده و بعضی
از اکابر بلغای ان قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت خود و
بالتماس صنادید قوم خود شبهای نشستند و فکر میکردند و تقدیر امور چند
مینموده که شاید بان طعن قران توانند نمود بلکه تقدیر کلمات مینمود که شاید در مقام
تحدی ایشان بان توانند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام بر در خانه او مجتمع
میشدند از نهایت وهن و سستی انها را ان نتوانست نمود نقلست که ولید
معتدی بآن سرحد گذشت در حالتی که تلاوت سورهٔ حم سجده مینمود بقوم خود
رسیده گفت لقد سمعت من محمد انفا کلاما ما هو من کلام الانس والجن ان له لحلاوة
وان علیه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه لیعلو ولا یعلی یعنی بتحقیق
که شنیدم از محمد در این زودی کلامی که نیست ان کلام انس و جن بدرستی که بران
کلام را حلاوت عجیبست و حسن و قبول ظرفی بدرستیکه بالای ان نتیجه دهنده است
و پایینش نفع رساننده است بدرستی که او فائق و غالب میشود و چیزی بر او فائق
و غالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الولید یعنی مائل بمحمد شد ولید که تحسین
کلام او تا باین غایت کرد و قطع نظر از عدم نقل معارضهٔ قران کرده ظاهر است

که اگر معارضه میتوانستند کرد هر اینه محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند و مقاتله
بسیوف را بر مقاتله بحروف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاکت نمیرسیدند
و حال انکه بتواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین انقوم و اصحاب محمد
که موجب اهلاک و افنای کافهٔ صنادید و اعیان انقوم گردید از تواتر جنگ رستم
و اسفندیار گذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است و چون
معارضهٔ قران را نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد
که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقران واقع شد و معارضهٔ قران واقع
نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر قران از جنس کلام بشر میبود ثابت
میشد معجزه بودن قران و اینکه قران از جنس کلام بشر است و خلافست میان علما
که وجه اعجاز قران چیست اکثر برانند که بلاغت وجه اعجاز قرانست لکونه
فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء
العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی برانند که اسلوب
غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفست با اسلوب و نظم کلام عرب و اشعار
و رسائل و خطب موجب اعجاز قران شده و بعضی مجموع امرین قائل شده یعنی
اجتماع هر دو را وجه اعجاز است و هر یک جداگانه سبب اعجاز نتواند شد و جماعتی
گویند که اعجاز بصرفه است یعنی خدای تعالی صرف کرده هم متحدین را از معارضهٔ قران
مع قدرتهم علیها والکل محتمل والاظهر هو الاول و چون معجز بودن قران ثابت شد بر طریق

شکل اول که نتیجه‌اش محمد بن عبد الله صلعم دعوی نبوت کرد و اظهار معجزهٔ قرآن نمود کما ثبت بالتواتر
و هر که دعوی نبوت و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بینا ان المعجزة دالة علی صدق صاحبها
نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله پیغمبر است و اما معجزه ظاهره مجموع خوارق عادات است
که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین
جذوع و مجیء شجره و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل
و مکالمات الحیوان العجم و الاسری الی المسجد الاقصی و العروج الی فوق السماء الی غیر ذلک
مما هو فی الکتاب مسطور و فیما بین الناس مشهور که هر یک باخبار آحاد منقول شده
بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع نزدیک بحد تواتر رسیده و قطعی
شده و اسرا و عروج اگرچه اصل هر یک مقطوع است و در قرآن وارد لیکن بحسب
کیفیت منقول است بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد
که متضمن است هر یک را از این جمله است که محمد بن عبد الله ادعی النبوة و اظهر
المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد اما
اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات که مضمون جملهٔ مذ
کوره است منقول است بتواتر و از این جهت گفتیم که این معجزه ایست ظاهر بالمعنی
یعنی متواتر بالمعنی و بالجمله علم بمضمون این جمله مانند علم ماست بشجاعت رستم
و عدالت کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایت کسری و حاتم
نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است و معلوم فکذا فیما

نحن فیه پس چون دعوی نبوت و اظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج بهیئات
شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم
بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سائر انبیا و رسل
ما ثبت منه بقول او و بقرآن منزل بر او ثابت شود و حاجت بدلیل دیگر نشود و شبههٔ یهود در ابطال
نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما باشد در غایت وهن و نهایت ضعف است و آنچنان است
که گفته‌اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود پس لازم آید که اعمال او قبیح باشد و حال آنکه
معمول بوده باشد و اگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح
باشد و هرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی عم که ثابت بود باتفاق مرفوع نتواند
شد و جوابش آنست که حسن و قبح افعال و احکام تابع مصالح و مفاسد است و مصالح
و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده
باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد پس لازم و واجب باشد رفع
آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضی نیز چه در توریت آمده که بر آدم و حوا
کل ما دب حلال بوده و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شده و همچنین بر ابراهیم ختنه
از نوح واجب شد رمضان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا ضرب بر نوح و جمع بین الاختین
حرام شده در ملت موسی عم همچنانکه در ملت ما بعد از آنکه حلال بود در شریعت آدم و نوح
و همچنین ضعیف است شبههٔ تابید ملت موسی و آن چنانست که گفته‌اند یهود خبر داده‌اند
از موسی عم که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت باشد شریعت موسی عم ثابت

و چون مرفوع نتواند شد ملت محمدیه که ناسخ اوست ثابت نتواند شد صح

باشد وجوابش انست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختراع این خبر
کرده ودر میان یهود افکنده ودلیل این انکه اکر این خبر نزد یهود ثابت میبود
هر اینه معارضه بان با حضرت رسول صلی الله علیه واله میکردند واکر احتجاج بان
میکردند منقول میشد وحال انکه منقول نشد وبر تقدیری که در میان یهود ثابت
باشد ثبوت نقل از موسی عم معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا بزمان
حضرت موسی عم متصل نیست بنا بر انکه بخت النصر استیصال ایشان کرده بحدی
که عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشته وبر تقدیر ثبوت از موسی تاویلش ظاهر است
مراد انست که مادامت شریعتکم باقیه چه عرف عالم است بر انکه در چنین تخصیص
مراد است مانند انکه کسی بصدیق خود کوید که لا اترك زیارتك ابدا وظاهر است
که مراد مادام الحیوة است یا ما کنا مجتمعین فی بلدة وهمچنین اکر کسی بطریق وعظ
کوید بکسی صل فی المسجد ابدا ظاهر اینست که مراد مادامت حیاة است فصل
پنجم در بیان فضل انبیا وبیان انکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند
از انبیا محقق طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده ومذهب علمای امامیه
وظاهر احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین اینست که ائمه معصومین
نیز افضلند از ملائکه وجمهور اشاعره نیز قائلند بر افضلیت انبیا وجمهور معتزله
وبعضی از علمای اشعریه قائل بافضلیت ملائکه اند وحق مذهب اولست اما اکر
ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است واستبعاد مرتفع بنا بر تجرد نفوس ناطقه

واکر

واکر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام وخواه غیر متعلق باجسام
کان ایضا کذلك بنا بر انکه نفوس ناطقه انسانیه هر کاه مهذب شوند وکامل
در قوتین نظری وعملی با وجود تضاد قوه عقلیه که دواعی شهوة وغضب وشواغل
حواس ظاهره وباطنه باشد با وجود احتیاج بقهر وغلبه بر این امور متضاده وتجرد
بالذات چون حاصل است پس لامحاله افضل باشند چه مراد از افضلیت زیادتی
استحقاق مدح وثوابست وظاهر است که در صورت قهر متضاد وعلو بر ضدات وتکمیل
ذات در علم وعمل بکسب واجتهاد استحقاق مذکور اضعاف خواهد بود نسبت بانکه تضاد
اصلا نباشد وکمالات همه فطری باشد وعبادت منحصر باشد در امتثال اوامر که داعی
بر مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است واینکه بعضی از ملائکه مجرده
که متعلق باجسام نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهتی دیکر شاید اقرب
بمبدا من حیث الوجود ووساطت در علیت اشرف باشند منافات با انچه کفتیم ندارد
چه فضل غیر شرف است وحال انکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور وترقی
در مراتب وجود نیز هست تواند بود که بمرتبه وجود وکمال شرف ایشان نیز برسد
وکمال شرف را با کمال فضل جمع کنند بلکه از ایشان نیز در کذرند وقابل فیض بیواسطه کردند
چنانچه مذهب محققین در شان پیغمبر ما صلی الله علیه واله اینست ومرتبه خاتمیت
مقتضی انست وحدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل
منطبق بر ان است وتقریر دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول اینست که کوییم انبیا را

بالوجود مانع حاصل است کمال ملئکه با عدم مانع وهر که را با وجود مانع حاصل باشد
کمال دیگری با عدم مانع افضل است از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملئکه وهو المطلوب
وانرو دلائل سمعیه قرینه بر این مطلب امر ملئکه است بسجود ادم علیه وعلی نبینا واله السلم
وتعلیم ادم مر ملئکه را واصطفای خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان که ملئکه نیز داخلند
دران چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد والا امر بسجود عقلا قبیح بودی و
ممنوع بودی صدور ان از حکیم ومعلم بالفتح بوده افضل است از متعلم وبرگزیده افضلست
از ما بقی ومخالفین را نیز دلائل عقلیه ونقلیه هست بر تفضیل ملئکه بر انبیا واقوی
ادله ایشان اینست که مجردات عقول فیاض علوم وکمالاتند بر نفوس ناطقه ومفیض بالضروره
افضلست از مستفیض وجوابش اینست که مفیض کمالات فی الحقیقه حق تعالی است
وعقول واسطه فیضند ووجوب افضلیت واسطه از مستفیض معلوم نیست واقوای
دلائل نقلیه ایه علمه شدید القوی است چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس
هر گاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او خواهد بود جوابش انست که تعلیم در اینجا بر حقیقت
خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است وافضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف
تعلیم ادم مر ملئکه را چه غرض الهی از امر بتعلیم ادم مر ملئکه را این بود که ظاهر شود بر ملئکه
استحقاق ادم مر خلافت الهی واین وقتی متحقق شود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت
خود **باب چهارم** در امامت ومراد از امامت اعتقاد کردنست بوجوب
منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدای تعالی وپیغمبر ووجوب معصوم

بودن

بودن امام واختصاص امامت در ائمه اثنی عشر ووجوب اعتقاد بانکه اخر ائمه
مهدی موجود است وحی است وغایب است تا وقتی که مأذون شود بظهور و
مقصود از این باب در چند فصل بیین کرده انشاء الله العزیز **فصل اول**
در بیان معنی امامت ووجوب نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است
بر جمیع مکلفین در امور دین ودنیا بر سبیل خلیفگی از پیغمبر واین تعریف که کردیم مر امامت را
مسلم است میانه جمیع از فرق اهل اسلام وکسی را خلافی نیست در معنی امامت بلکه
خلاف در انست که نصب رئیسی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقراض
زمان نبوت واجبست یا نه وبر تقدیر وجوب بر خدای تعالی واجبست یا بر امت
ووجوبش عقلی است یا سمعی طوائف خوارج بر انند که نصب امام واجب نیست اصلا
بلکه هر که داعی امامت باشد خروج بر او ومحاربه با او واجب دانند وبدین سبب
موسومند بخوارج وجمهور اهل سنت بر انند که نصب امام واجب است بر امت سمعا
وجمهور معتزله وزیدیه بر انند که واجب است بر امت عقلا وبعضی بر انند که واجب است
عند الخوف وظهور الفتن اما مع الامن فلا یجب وبعضی بر عکس این قائل شده‌اند و
جمهور فرقه امامیه بر انند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی عقلا وتقریر دلیل
بر مذهب امامیه انست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود باشد
ویا امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوت نباشد وامت همان مکلف باشند بتکلیفات
شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه بتخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس وکثرت

ازدحام مردم باشد با اقامت جمعی در سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز
جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال اینکه همه اهل اسلام
متفقند بر وجوب ان و لا محاله مظنه وقوع فتن و اشوب و منازعه و مخاصمه
و محاسده است هر اینه وجود امام بمعنی مذکور لطفست مر مکلفین را و اکد
و ابلغ و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت لطفست در تکالیف عقلیه و در تکالیف
عقلیه حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و اشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت
نبی واجب باشد بر خدای تعالی نصب امام بطریق لطف و اکد و ابلغ واجب باشد
بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز نیست با بقای تکلیف
مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت
بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که
لطفی دیگر بدل ان نباشد و حال انکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند
و احتیاج بامام نباشد و عصمت همه مردم بدل امامت باشد در رعایت کمالست
چه ضرور نیست که فرض مذکور ممتنع است عادة و عجب حالتی است که این قوم قائل
بوجود معصوم نشده در هر زمانی توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت
جمیع مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا انچه گفته اند
که وجود امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود
که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدای تعالی واجب نباشد

واینکه

و اینکه مفسده معلوم ما باشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادح است در و
جوب نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و
دنیوی و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم
الوجود چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد
شرعیه بر وجود امام مترتب نیست و این ضرور است کسی را که عادت بمفاسد
شرعیه باشد و همه مکلفین بدانستن مقاصد شرعیه پی نتوانند برد که معلوم نباشد
و همچنین معلوم است انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه چه امور دنیویه را جمیع است
بمصالح و مفاسد معاد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و عدم اختلال ان و این را
بمجموع معلوم است هر کافه عقلا را در دین و در دین مجموع امری نیست که عقل او را
مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازمست بانکه سد مفاسد امور معاش
نتواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل چنانکه در فاتحه بعثت گذشت و چون
این جمله دانستی بطریق شکل اول گوییم نصب امام لطفیست در عدم المفاسد
و هر لطف در عدم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس نصب امام واجبست بر خدای
تعالی و هو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ
احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه شما تجویز میکنید که امام
غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند
بود جواب گوییم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم

نه بدون ان و چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطفی باشد
چه هرگاه مکلف معتقد باشد بوجود امام و داند که غیبت او یا تقاعد او بسبب
خوفست پس در هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف او و امکان حضور
و تصدی او امامت را و این معنی لا محاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف اینکه
معتقد وجودش نباشد و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل
نیست بوجوب نصب امام قایل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال
آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان
ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش در امور مدتی است متراخی و مهلتی است متمادی
پس ثابت شد که اصل وجود امام بهر نحوی که باشد لطفست غایتش حضورش
و تصرف در امورش نیز لطف دیگر است که مانع ان لطف از جانب رعیت است نه
از جانب خدای پس انچه واجبست بر خدای تعالی ایجاد امام است اما تصرف
دادنش در امور باختیار رعیت تا جبر لازم نیاید و عمدهٔ دلایل اهل سنت بر مذهب
خود اجتماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا
ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم و کذا عقیب موت کل امام من
ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست و همه اکابر علمای ایشان تصریح
کرده اند که عمدهٔ دلایل ایشانست و در کتابهای حدیث خود روایت کرده اند که
چون پیغمبر وفات کرد ابو بکر علیه اللعنه خطبه خواند و گفت یا ایها الناس من کان یعبد

محمد

محمدا فان محمدا مات و من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت و گفت لا بد این
امر خلافت پیغمبر را از کسی که قابل آن باشد پس نظر و تامل کنید در یقین آنکس
و پیش آیید رایهای خود را و به بینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب
مردم مبادرت کردند و گفتند راست گفتی لیکن باید که ما تامل و نظر کنیم و
هیچکس نگفت در دفع گفتی ما را امام و خلیفه در کار نیست پس این معنی اجماع
صحابه باشد در وجوب یقین امام و هر کرا اندک هوشی یا فی الجمله انصافی باشد
هر اینه از تامل در این و در این روایت بر او روشن خواهد بود که حال
این علمای و هم حال از صحابه و هم ابو بکر علیه اللعنه اما حال علمای ایشان انکه هرگاه اعتقاد
کرده باشند وجوب یقین امام تا باین غایت که اهم واجباتش دانند و عذر
ترک دفن و تجهیز پیغمبر صلعم را باشتغال بان پذیرند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر
چنین واجبی را یقین نکرده و بیان نفرموده و لا اقل امر نکرده که شما بعد از من
تعیین امام کنید و از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر با مهم مبعوث نشد
مگر برای تبلیغ و بیان احکام و خدای تعالی وی را رحلت نفرمود مگر بعد از اتمام
تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الآیه و حال
آنکه شانه او چی از اداب حتی خلا و جماع و شرب ما و اکل طعام که آنحضرت بیان
نکرده و ارشاد نفرموده باشد شفقة علی الامة و اما حال صحابه بنابر آنکه چگونه
یا آنکه بودند و دستانی مر پیغمبر را که دل داد شان و ثبات او بودند که پیغمبر خود را

نابرده و ناشسته و دفن ناکرده رها کنند و بنشینند و خطبه ابو بکر علیه اللعنة و
العذاب بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که ایشان را برد تا بسقیفه بنی
ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابو بکر لعین بنا بر آنکه حال
مذکور با صحابه سر نگشت بلکه غالب چگونه گفتگوی است اینکه هر که مجهول است رشید
مرد را تصور توان کرد که کسی که زبانش هرزه کند در حالی که در دو رئیس
ده مرد بوده باشند که یاران و قوم رئیس اینچنین سخن نگویند و آیا در عالم
کسی باشد که بقبح این سخن نرسد و لکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم
غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیمست یعنی غشاوة عظیمة
وهی غشاوة التعامی عن آیات سوجه لفظ محجابها بحجاب تعامی و تجاهلست یعنی
نخواستند که ببینند و نخواستند که بدانند چه رفع هر حجابی ممکن است بغیر از حجاب
تعامی و تجاهل پس قوم چشم حق بین دانسته پوشیده اند و نمی خواهند
که باز کنند که مبادا حق را ببینند پس طمع از هدایت این قوم باید برید و چشم
امید از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع پس از اجماعی که علی علیه الصلوة
والسلام در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد و عباس عم پیغمبر در او نباشد
و اولاد او در او نباشند و اتقیای صحابه و بیغرضان اهل ایمان مانند سلمان
و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در او نباشند آیا چه اعتبار داشته باشد
و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاق است که

جماعت

جماعت مذکوره مشغول تجهیز حضرت رسالت بودند و بمجلس عقد
خلافت حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک واجب و این جماعت در دین
مثل دیگران نداشتند و اگر خواطر ایشان جمع بود که دیگران قیام بامر واجبات
خواستند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و بی مشورت
با ایشان و بالا اقل بی اذن ایشان اقدام بچنین امر عظیم نمودند و چون ملاحظه
ایشان نکردند و اقدام نمودند پس اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر آنکه
بمقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشانست وجوب این معنی باجماع متحقق شده
پس در وقت اجماع که صورت اجماع منعقد شده بود صحابه بچه مشتغل شدند که ترک
اشتغال بتجهیز حضرت نمودند و مشغول بتعیین خلیفه شدند و این را هم واجبات
دانستند و قائل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای
این دلیل بر تقدیری که بسمعی دیگر رسیده باشند آن سمعی چه چیز تواند بود اگر
از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوند چرا نقل نکردند
و اگر نقل این سمعی بود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست چنانکه دانستی
و قطع نظر از همه این ابو بکر دانچه در مفهوم امامت معتبر است باتفاق ایشان
همان سکه ملزوم ایشانست یعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه
برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را
با امر پیغمبر را در خلافت از او نبودی تا ایشان هر کرا خواستندی و لایق خود

دانستی تعیین کرده نشد سخن در آن نبود لیکن سخن در خلافت پیغمبر است
و خلیفگی او که چه گونه بی تعیین او یا بدون اذن او صورت نتواند بست
و حال آنکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و شأن او این بود که در اندک غیبتی که او را از مدینه بود
میداد البته تعیین خلیفه از خود برای بازماندگان مدینه میکرد و با لشکری
و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر و سرداری مینمود پس چگونه
در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امتان را بی سردار و بی امیر رها کند آیا
هیچ عقل این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز باشد و پرده تعصب
بر دیده دانش پیش فرو گذاشته نبود فتدبروا یا اولی الابصار و اما مذهب
معتزله و تبعه ایشان نیز ظاهر البطلان است از آنچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم
چه نصب خلیفه برای پیغمبر و وجوبش بر ما معقول نیست بلی آنچه معقول است
نصب امیر است و رئیس برای خود اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشد و لهذا فرقه
که قائل بشرعی نیستند نصب رئیسی بر خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم
وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خدا تعالی و قبح اهمال این امر را از خدای تعالی
عقلا فارغست از نصب امیر و رئیس نیز چه جای نصب خلیفه و امام فصل
دویم در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص آنجناب خدا و رسول
بدانکه خلافست در وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام واجبست و دیگران
بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است چه همچنانکه وجود امام لطف است

عصمت

عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه
امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن و خلل است
در امر دین و دنیا و این منافی لطفست لا محاله و ایضا غرض از نصب امام حصول
اطاعت و انقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا باشد
اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب بود و این مناقض غرض امامت است و
ایضا امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از او و چون مستخلف
واجب العصمة است خلیفه نیز باید که واجب العصمة باشد تا مامون باشد از صدور امری
که منافی خلافت باشد و بیقین کار مستخلف از او حاصل تواند شد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض لازم آید و مخالفتش لازم
شود و کار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت و عدم حصول
کار خلافت باطل است نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم باشد
و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معا آنست که بقای
شریعت با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچ یک از مکلفین
معصوم نباشد لا محاله قوانین شریعت و کتاب و سنت را توانند بود که همگی
فراموش یا اهمال کنند یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض فاسده در او راه دهند
و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف باقی باشد و این ممتنع است
عقلا پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد از زوال

وحافظ کتاب وسنت باشد از تبدیل وتحریف ومراد از امام نیست مگر معصوم
حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر وجود امام معصوم واجب
نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت واجب است پس وجود
امام معصوم واجب است وهو المطلوب وچون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است
عصمت از جمیع اموری که در عصمت انبیا معتبر بوده اعنی گناهان صغیره وکبیره
وسهو وخطا واخلاق ذمیمه وعیوب وامراض مزمنه منفره ودنائت آبا وامهات
ودنائت قبیله وعشیره ومانند اینها چه همه اینها موجب نفرت وعدم رغبت طباع است
که منافی وجوب اطاعت وانقیاد است ونقض غرض لازم آید ونیز واجبست
اتصاف امام بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده وشمائل پسندیده وعلو نسبت
وطهارت مولد وکرامت آبا وامهات وشرافت قبیله وبالجمله تفرد ذات در جمیع
کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت بنبی چه نبی چون مبدا فیضان
کمالات است در نوع انسان واهل اسلام پس همه بجای تلامذهٔ نبی باشند واطاعت
وانقیاد مفید ومعلم بهر نحو که باشد در طبائع مرکوز است بخلاف امام چه مبدء
کمالات رعیت دیگری است اعنی نبی ونیز ترتیب کمالات وفنون علوم وکلام
در اهل اسلام شایع شده ومردم روز بروز در شرافت وکرامت وعلو منزلت
ومرتبت لا محاله بیفزایند ونفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد ودواعی
معالی امور عظیم تر واطاعت وانقیاد وامتثال اشباه بغایت دشوار تر پس لابد است

که امام

که امام در غایت تفرد ویگانگی باشد در استجماع انواع کمالات وفنون فضائل تا
طبقات اشرف اهل اسلام وعلما وحکما وجمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند کرد
واحدی را ننگی وعاری در انقیاد وی بهر امور اندیشه نتوان گفت وبباید دانست
که اگرچه این معنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا ونزاهت از نقائص مطلقا عرفا
داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحده ولیکن شک که چون
اینمعنی واجبست ووجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما اصطلاح کنیم
اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنت بغیر پس عصمت گوییم وغریزه
مانعه از حدوث داعیه ذنب مطلقا وموجب اتصاف بکمالات مطلقا ونزاهت از نقائص
مطلقا از آنچه گفتیم اراده کنیم ودر بیان اثبات عصمت باین معنی گوییم شک نیست که هرگاه
امام بصفت مذکوره باشد نزدیک شوند مکلفین باطاعت او ودور شوند از مخالفت او
پس لطف باشد بودن امام بصفت مذکوره ولطف واجب پس بودن امام بصفت
مذکوره واجب باشد وهو المطلوب وباز خلافست در آنکه واجبست که امام افضل امت باشد یا نه مذهب
اکثر اهل سنت عدم وجوبست ومذهب جمهور امامیه وجوب وحق وجوب افضلیت
امام است بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل وتقدیم احد المتساویین فی الفضل
بر آن دیگر قبیح است عقلا وصدور قبیح از خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه تقدیم مفضول واحد المتساویین قبیح باشد افضلیت امام
واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حق است پس تالی

حق باشد وهو المطلوب بدانکه چون نصب امام واجب است بر خدای تعالی پس
واجبست که منصوص علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب انکه اگر خدا تعالی کسی را
امام کرده باشد و تنصیص براو نکند اگرچه ممکن است تحصیل علم بامام از راه ثبوت
عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن چون تحقق عصمت خفی است و محتاج بنص یا دلیل است
پس اگر نص واقع نشود اغلب اینست که بعضی از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند
وراه امام حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امریست ظاهر
و غفلت از او قلیل التحقق مگر از روی عمد غرض و تغافل و تعامی که از آن چاره نتوان کرد
پس وجود نص لطفیست عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده
بالضروره پس قبیحست که از خدای تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع است
پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدا تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص
بر امام لطفست در معرفت امام و لطف بر خدا تعالی واجب نتیجه دهد که پس
تنصیص بر امام بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص بر امام از جانب خدا صادر
شود قبیح است که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب واقع
شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر امتست که اخفای آن کرده اند
پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجبست البته صادر شده ممتنع است که صادر نشده
باشد و آنچه واجبست بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر بایشان رسیده باشد
بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر آنکه جمیع امت معصوم نیستند پس اخفای

نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم دلالت نکند پس باطل شد
اعتراض مخالفین که اگر نص ظاهر میبود هر اینه ظاهر میبود و بجابر میرسید و صحابه
نزد رای خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت محتاج ببیعت نمیشدند
و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت
و سلطنت منزلتی است عظیم که هر کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود
و بعضی برای کسی که نفع از او مرا اعدا بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی
نوبت باو و یا بسلسله او یا بفرزندان او یا بکسی که انتفاع از او بیشتر ممکن باشد برسد
رسید و با انتقای تو بعضی از اهل ظاهر شاهده میشود که از سر آن رتبه که از او گذشته غرض
نفسانی یا جاهی و مالی داده باشد نمیتوانست گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر
از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان نداشته و فقیه نبوده بودند سوای مصلحت
نظام ملک و انتظام امور نبوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت
و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان از ایشان اعتراضات
بر حضرت رسالت پناهی صادر میشد و این معنی را مخفی واقعند و [illegible] تخوف
نام میکردند و بسیار می بود که اوامر و نواهی آن حضرت را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان
ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که اینها میتوانند اخفای نص کنند
بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز
اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگران اهمال کنند و تغافل ورزند همه برای

اعراضی که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از آن طایفه
نبود مگر از برای طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب ورود
نص پس نفی کردن آن بچنین احتمالی که معبود صحابه پنهان نمیکردند یا انکار
سازد نوعی از کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد هیچکدام اجازه نتوان
کرد **فصل سیم** در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلعم چون ثابت
شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام
از سایر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام بیکی از این سه طریق ممکن شود چون
آن دانستی بدانکه خلافست در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر کیست جمهور
اهل سنت بر آنند که ابو بکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آن
که علی ابن ابی طالب عم است و حق مذهب شیعه است به سه طریق اما بطریقه
عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام
و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی عم از صحابه پیغمبر صلعم پس واجبست تحقق
عصمت در علی و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود است و
هذا خلف اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی عم دلیلش آنست که چون
اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اصطلاح کردیم بودن امام را از قبایح
پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش اند خواه
وقتی که کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و تنزه

از نقائص

از نقائص مطلقا پس بیرون شدند از احتمال عصمت جمیع ارازل و اوباش و اهل
عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی
خواه مسبوق باشد بکفر و خواه نه باقی ماندند اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند
معدود معلومة الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات کمال و تنزیه
از صفات ذمیمه بودن بیرون رفتند بنا بر سبق کفر چه همه این جماعت در مبدء بعثت
متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در همه این جماعت کفر و شرک
تحقق شده بود بخلاف علی ابن ابی طالب عم که آن حضرت ده ساله بود که وحی بحضرت
رسالت پناه نازل شد و محققین بر آنند که از ذکور اول کسی که بشرف اسلام مشرف
شد آنحضرت بود و بالجمله همگی بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبا بود و قبل از بلوغ
و علم قطعی و عادی بعموم اینها حاصلست پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه
در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقائص مطلقا
و همچنین اکرمیت ابا و امهات و اشرفیت قبیله و نسبت در آنحضرت بیشتر و بهتر
از آفتاب روشن تر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده باشد
بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده
باشند بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجبست پس ذات مقدس او متعین
باشد برای امامت پس آنحضرت امام باشد یقینی پس بطریق شکل اول گوییم امام
واجب العصمة است و واجب العصمة از صحابه منحصر است در علی عم پس امام از صحابه

محصر است بعلی علیه السلم وهو المط بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در غیر حضرت
علی عم ثابت کردیم دلیل ما بر اثبات امامت انحضرت از راه عصمت برهانی شود
اکر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی شود و مفید اسکات
خصم نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقعی نکند دلیل دیکر
از راه عصمت بر امامت انحضرت اجماع مرکب است چه جمیع امت متفقند که
امام بعد از حضرت رسول صلعم یا علی است یا ابو بکر علیه اللعنة یا عباس وهیچکس غیر
از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت از غیر این سه کس و چون
عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابو بکر و عباس بنا بر سبق کفر پس امامت
منحصر باشد در علی عم پس بطریق قیاس استثنائی کوییم هرکاه ابو بکر علیه اللعنة
و عباس امام نباشد واجبست که علی عم امام باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت
غیر این سه کس لیکن ابو بکر علیه اللعنة و عباس امام نیستند بنا بر انتفاء شرط
امامت که عصمتست نتیجه دهد که پس واجبست که علی عم امام باشد تقریر
دیکر دلیل اجماع مرکب را انست که جمیع امت مجتمعند در دو قول یکی قول وجوب
عصمت در امام و دیکری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که قائلست
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی علیه السلم و هر که قائل نیست بامامت
علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب عصمت را
در امام پس با وجود آن اکر کسی قائل باشد بامامت غیر علی عم خرق اجماع مرکب

لازم اید

لازم اید و ان باطلست پس بطریق قیاس استثنائی کوییم هرکاه که واجب باشد
عصمت در امام واجبست امامت علی عم لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت
در امام واجبست نتیجه دهد که علی عم واجبست وهو المط اما طریقه نص امامت ع
بنا بر انکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص متحققست در شان
علی عم و نص بر دو کونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد غیر محتاج الی الاستدلال و این
قسم را نص جلی کویند دویم غیر ظاهر الدلالة محتاج الی الاستدلال و این قسم را نص خفی
کویند اما نص جلی مثل انکه پیغمبر کفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و کفت
سلموا علیه بامرة المؤمنین و کفت مر علی را که انت الخلیفة من بعدی و کفت در حالتی
که دست علی را کرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و مثل
انکه جمع کرد در اوائل بعثت مر بنی عبد المطلب را و کفت هر کدام از شما که بیعت
کند با من و یاری من باشد پس او برادر من است و وصی و خلیفه من است بعد از من
و هیچیک متابعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص تواتر است
نزد شیعه چه عدد محدثین بلا شک در هر زمان انقدر بوده اند که احتمال ان
نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه اینها را نقل
کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلعم و این معنی ظاهر است
بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجتماع ایشان بر نقل این نصوص
بر تقدیر کذب یا انست که اتفاق افتاده بدون مواطات و مواضعه با هم و این بدیهی

البطلان است چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن کذب
مثل این جماعت کثیره را بی بودن داعی و باعث بران و این بخلاف اتفاق در صدق است
چه علم بصدق داعی همه تواند بود • بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه و تعهد کرده اند
باهم در نقل این نصوص و آن نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان
اکثر متباعد البلاد بوده اند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این
نوع جماعت یا با اجتماع همه خواهد بود در مکان واحد و این محالست چه که در هیچ
وقتی واقع شده باشد چه اگر شده ممتنع بود عادة پنهان ماندنش و نقل نکردن هیچکس
را از او حال آنکه مخالفین شیعه در همه وقت اضعاف مضاعف بوده اند و با ایشان
در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال این طائفه یا بنا بر تعصب دینی
و یا بنا بر خوش آمد ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی
نقل نکرده اجتماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود
و این نیز با عموم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم
عرف و عادت و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانچه دانستی و با قطع نظر از امتناع
اجتماع و مراسله باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود
و این بنا بر فرض کذب محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادة ممتنع است چه هرگز
جماعتی که شیعه مرتضی بر ایشانند صاحب دنیا نبوده اند که طمع و رغبت در آن
توان کرد و همچنین صاحب شوکتی نبوده اند که بنا بر خوف و رهبت از ایشان اقدام بر چنین

امری توان نمود بلکه واقع عکس این بود اعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحبان
دنیا و دولت و شوکت بوده اند و گنجایش داشت که بجوش آمده انها این طائفه
شیعه نیز ترک نقل و نصوص بر ایشان و فضائل ایشان کنند و این معنی اعنی
اتفاق و رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون
مواضعه نیز چه اگر طمع دنیوی یا اخروی متصور نبود بی مواضعه اتفاق در نقل ممکن
نبود و آن طمع جاری مجرای مواضعه میشد اما بانتفاء از چگونه ممکن تواند شد و جمیع
آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله و فضله اگر گویند که این نصوص اگر متواتر
میبود بایستی که علم بآنها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما بوجوب
صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوییم که تساوی علمین وقتی
لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست بلکه
مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آنست که هر دو قسم
میتواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول بتواتر
خلافت معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف
بر خلو ذهن از اعتقاد بنقیض از علم لاستحالة اجتماع النقیضین و گاه باشد
که تکذیب این جماعت موجب آن شود که دیگران از اینها توقفی لازم بنا بر این علم حاصل
نشود و یا دیر حاصل شود و بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق
وی امور مذکوره حاصل نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه و امثال

خفی از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون
الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مومنان
که نماز کنند و در حالت رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر است
و ولی بمعنی متصرف در امور چه بمعنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر
مناسب حصر نیست بعموم جمیع الامة بالاجماع و متصف باوصاف مذکوره اعنی
دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام پس مضمون آیه اینست که علی عم
متصرف در امور شما است همچنانکه خدا و رسول و بعد یکی نیست و اینست مراد از نص
بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی
وکونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی عم
و مانند قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نیست مگر
معصومین بسبب آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است و قبیح
و نص خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله عم لعلی انت منی بمنزلة هرون من موسی
الا انه لا نبی من بعدی بیان دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی عم نسبت بخود جمیع منازل
هارون را نسبت بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هرون نسبت بموسی این بود که مفترض
الطاعه بود و متصرف در امورش و خلیفه اش در وقت غیبت پس این منزلتها
ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر تمام و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله عم
در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجتماع مردم بنماز جماعت

پس فرمود تا از جهاز شتران شبیه منبری ساختند و بر بالای آن برآمده خطبه ادا
کرده پس دعوی بر مردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من اولی نیستم بتصرف
در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق
عطف و تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر کس که من مولای اویم علی
مولای اوست خدایا دوست دار دوستدار علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت
کن ناصر علی را و وا گذار وا گذارنده علی را بیان دلالتش آنست که هر کس را اندک
وقوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه در اول
کلام اشاره بان نمود اعنی اولی بتصرف در امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع
مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی عم بدانکه
شیخ طوسی رحمه الله در کتاب اقتصاد نقل کرده که این حدیث را محدثین مخالفین
بطریق بعضاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و
پنج طریق و فرموده که در هیچ حرفی الشریعه خبر متواتر اکثر طرق از آن نیست پس اگر این حدیث صحیح
نباشد هیچ حدیثی صحیح نتواند بود انتهی کلامه علیه الرحمه پس منع صحت و تواتر
این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد
و گمان اینست که بیچارگان دانسته کرده باشند چه ناچار است ایشان را از اراده منع
و منع صحت خبر با وجود این همه رکاکت بغایت اقرب است از منع بودن مولی بمعنی اولی

بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اولاً شرع بر کم تبتنی است و دوم نا [illegible] که
واین هذا من ذلک واما طریقهٔ افضلیت بنابر انکه چون محقق شد وجوب
افضلیت امام از رعیت و علی ع افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود
مگر علی ع اما اینکه علی ع افضل بود بنابر انکه افضل انست که جهات فضل دراو بیشتر
باشد و جهات فضل در علی ع بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل
در علی ع بیشتر بود بجهت انکه مراد از فضل باتفاق استحقاق مدحست و ثوابست و مراد
از جهات فضل اموریست که سبب استحقاق مدح و ثواب شود و ان امور یا خارجیست
یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنیست و جمیع این امور در علی بیشتر بود
بلاشبهه اما خارجی و ان اموریست که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب
یا وصلت و دامادی و یا تربیت و شاگردی است اما نسب و ان در علی پسر عم بودن ا
پیغمبر او و ظاهر است که پسر عم مثل ابوطالب بودن به همچو پسر عم مثل عباس بودست
چه ابوطالب بهتر از عباس بود و قریب تر از او و بنابر انکه با عبد الله از یک مادر بود
بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت پناه ص
کرد ان ابوطالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت بود و همین بس است
که تا ابوطالب در حیات بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت
بیگانگان بنابر انکه در کنف حمایت ابوطالب در حصن حصین بود و احدی را
یارای ان نبود که دست تعدی با نحضرت دراز تواند کرد و این معنی در غایت ظهور است

واما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی بمثل حضرت فاطمه زهرا ع که باتفاق
سیدهٔ نساء عالمیانست و سرور زنان اهل جنان ان عایشه لعینه پرسیدند که
محبوب ترین اناث که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون
دامادیست که بدختر دیگر اما تربیت پیغمبر علی را و شاگردی علی پیغمبر را نه
امریست که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس توان کرد چه علی و را از اون صغر در حجر
تربیت و شفقت ان سرور بود و ان سرور در کمال شفقت با او در زمان
کبر ما ذون بود بدخول در خانهٔ انحضرت در هر وقتی که خواهد و انحضرت در کمال
اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی دیر میکرد انحضرت خود بخانهٔ علی داخل میشد و اورا
باسرار حقایق و شرایع مطلع میساخت و دیگران را یاری ان نبود که وقتی که حضرت هم
بیرون می امد هر گاه خواهند سؤالی توانند کرد و اگر میخواستند هم که مجهولی علوم
کنند منتظر میبودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤالی میکرد و ایشان نیز
استفاده مینمودند و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماناد که بود
خارجیه نسبیه و سببیه گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کسی بایت
ان امور برای دنیا و کاری نکند که نسبت نسب یا سبب باشد پس لا محاله داخل در تحت
اختیار شود و موجب استحقاق مذکور تواند شد و اما کمالات نفسانی بر احدی
پوشیده نیست که علی ع اعلم ناس بود بعد از حضرت رسالت پناه در حقایق
و معارف و بر متتبعان پوشیده نیست که انچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت و لوایح

انوار ناسوت ولاهوت از نجبه هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زنست نه کنه نظر
حکیمان اولین بان رسیده ونه دیده مکاشفه شایخ متاخرین نظران دیده وانقدر
از علم توحید واشارات تنزیه که از مطاوی کلمات ومطاوی فقرات انحضرت مندرج است
نه عبارت فصیحان شود ونه اشارت وفیان کنه نقلست که یکی از علمای یهود
بانحضرت گذشت درحالتی که باجماعتی از اصحاب تکلم مینمود یهودی از طلاقت لسان
وفصاحت بیان انحضرت درحیرت عظیم افتاد گفت لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون
لك شان من الشان یعنی تو اگر علم فلسفه بخواندی هر اینه ترا شان عظیم بود
انحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست أليس من اعتدل طباعه
صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه
فقد تخلق بالاخلاق النفسانية ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجودا
بما هو انسان دون ان يكون موجودا بما هو حيوان فقد دخل في الباب الملكي الصوري
وليس له عن هذه الغاية یعنی ایا نیست که هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست مزاجش
وهر که صافی است مزاجش قوی است اثر نفس ناطقه در او وهر که قوی است اثر نفس
ناطقه در او برامده است بر چیزی که او را بلند میگرداند ومراد از ان چیز علم حقایق
موجوداتست که علم فلسفه عبارت از انست ومراد از بلند گردانیدن رسانیدن است
بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست وهر که برامد بر انچه او را بلند میگرداند
پس متخلق است باخلاق نفسانی واین اشاره بتهذیب اخلاقست که غایت قوه عملیست

وهرگاه

وهرگاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه
اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود واین اشاره است بانکه انسان
مادام که بحکم شهوت وغضب وسایر قوای حسی حیوانی کار کند وان احکام بر او غالب
باشد لامحاله حیوانی باشد از حیوانات وهرگاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه
مجرد است بجهت علم وعمل بر او غالب شود لامحاله قوای جسمانی تابع عقل گردد و
افعال واعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود ودر انوقت موجود شود بما هو
انسان یعنی بوجودی که مخصوص بانسانست نه بوجودی که مخصوص حیوانست
پس هرگاه موجود شود بما هو انسان وبیرون شود از وجود مشترک
حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که ان عالم مجرداست ومرتبه وجود
ملائکه مجرده وعقول فعاله وان عالم عالم صورتست بلا ماده پس نمانده باشد
غایتی ومطلبی بعد از ان مرتبه چه غایت مرتبه کمالات انسانی تکمیل قوتین نظری
وعملی است وحاصل شدن عقل مستفاد ومستغنی شدن در وجود از استعمال
ماده ولیس وراء عبادان قریه پس یهودی بیچاره چون دید بر حیرت افزود و گفت
الله اکبر یا ابن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعا بهذه الکلمات رضی الله
عنك ونیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابوبکر نزد وی
امد و گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت اری یهودی گفت ما در توریه
خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم باشند پس خبر ده مرا که خدا تعالی کجاست

در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی گفت
پس زمین خالی است از او و او در مکان دون مکان باشد ابو بکر گفت این
کلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت را بزنم پس یهودی مستهزا
بر اسلام کنان روان شد ناگاه علی ابن ابی طالب عم باو برخورد گفت یا یهودی
دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی این سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد
اهل اسلام اینست که من میگویم ان الله جل جلاله این الاین و لا این له و جل
عن ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة یحیط بما علما
بما فیها و لا یخلو شیء منها من تدبیره یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را پس
او را مکانی نتواند بود و او اعظم است که او را احاطه تواند کرد مکانی و او در هر مکانی
حاضر است بی آنکه تماس بمکان کند و مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزهایی که
در مکان میباشد از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم
ترا بچیزی که در کتاب شماست و مصدق سخن منست آیا نیست در بعضی
از کتب شما که روزی موسی عم نشسته بود که آمد ملکی نزد او از جانب مشرق
موسی عم باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی پس دیگری از جانب مغرب
آمد گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدا تعالی پس دیگری از فوق آسمان آمد
گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدا تعالی و دیگری از زیر زمین آمد و چنین گفت
پس موسی گفت سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان

پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک من استولی
علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متغلب
و نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین آمد گفت خبر ده مرا که تو دیده
خدایرا که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نکنم خدایرا که ندیده باشم
مرد گفت چگونه دیده خدایرا حضرت فرمود که ویحک لم تره العیون بمشاهدة
الابصار و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان معروف بالآیات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس و لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی چشم نتواند دید
بلکه دلهای مومنان ویرا تواند شناخت شناختنی که در ظهور مانند دیدن
باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و باثار و علامات راه باو توان برد
و دلیل در افاده یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل
بحقیقت راه نماید و خدای تعالی را بمردم قیاس نتوان کرد هر چند که عظمت و
شوکت داشته باشند البته دیده شوند چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردم است
چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف عظمت الهی که حواس ادراک نتواند
کرد پس مرد بگریه در امد و میگفت الله اعلم حیث یجعل رسالاته یعنی خدا داناتر است
که رسالت خود را بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند
که علمای جمیع فنون منسوب اند بآنحضرت چه خرقه مشایخ صوفیه منتهی باو است و ابن
عباس که رئیس مفسرین است شاگرد او و ابو الاسود مدون علم نحو که اصل علوم عربیه است

بعلم او و نیز افقه ناس بود کما قال رسول الله صم اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع
باو رجوع میکردند و این در نهایت ظهور است و در این باب لولا علی لهلک
عمر بغایت معروف و مشهور است و انحضرت خود فرموده و الله لو کسرت لی الوسادة
لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل
بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت
و از قضایای عجیبه انحضرت نقل شده که دو کس در سفر باهم رفیق شده چاشت
میکردند یکی سه نان داشت و دیگری پنج نان کسی پیدا شد تکلیف کردند و هر
کس باهم هشت نان را صرف کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان
داد و در قسمت ان نزاع شده صاحب ثلثه راضی بغیر تنصیف نبود و صاحب
خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه لک پس دعوی نزد انحضرت اوردند حضرت
فرمود در چنین امر خسیسی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلثه
گفت راضی نمیشوم مگر بقضا پس حضرت گفت راضی بصلح نیستی پس
یکی ترا است و هفت ان صاحب خمسه باین وجه که مجموع هشت نان
به بیست و چهار ثلث شود مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب خمسه
پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت مهمان تناول کرده
پس ان هشت مهمان یکی از تست که باقی بود و هفت ان صاحب تو فانظر

الرجلان

الرجلان علی بصیرة من امرهما و از عجایب اجوبه که از انحضرت بر سبیل بدیهه
صادر شده انست که از مخرج کسور تسعه سوال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعک
فی ایام سنتک و نیز داناترین بود در تدبیر امور نقلست در زمان عمر اعاظم بلاد ری
همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شوند که اخراج عمال عرب از آن
دیار نموده بقصد استقبال اهل اسلام لشکر کشیدند عمر خبر رسیده
مضطرب شد و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کس چیزی گفت با عثمن متفق
شد که اهل شام و یمن و حرمین همه بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شوند و بدفع
کفار بیرون روید امیر المومنین ع این رای پسندید و گفت اگر اهل شام بیرون
ایند روم بر دیار ایشان تازد و اهل یمن اگر از وطن دور شوند حبشیان
بر سر یمن ایند و اگر اهل حرمین از حرمین جدا شوند از اعراب اطراف ایمن
نتوان بود و انگاه اهل اسلام انچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالات
اهم باشند از انچه در پیش رو است یعنی محاربه کفار و بیمی انکه کثرت عجم و اتفاق
ایشان بنا بود داشته فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله صم بالکثرة و انما
کنا نقاتل بالنصرة و خدای تعالی امر ایشان را بر مسلمانان مکروه تر میدارد
از تو با عمر و هو اولی بتغییر ما یکره و دیگر انکه عجم چنان دانند که مرد در میان تویی
بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند بلکه
مصلحت انست که اهل اسلام همه در دیار خود ثابت باشند و اصلا حرکت

نکنند و اهل بصره که قریب‌اند ببلاد عجم و از طرفی دیگر دشمن ندارند پس فرقه شده
گروهی بر سر عیالان باشند و گروهی بر سر اهل عهود که نقض عهود نکنند و گروهی دیگر
بمدد اخوان خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن کوشند پس
همه این رای را پسندیده قرار بر این دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود
بر امور مغیبه و وقائع آینده و خبر داد از اکثر انچه واقع شد بعد از آنحضرت از فتنها
و از انچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر آنها از اموری
که مشهور و مستفیض است فیما بین مخالف و موالف از جمله خبر میثم تمار است
که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از انچه عبید الله زیاد با او خواهد کرد
و چون عبید الله بر او دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفت که من با تو چه
خواهم کرد گفت آنحضرت فرمود تو مرا صلیب کنی با ده کس دیگر و دار من کوتاه‌تر باشد
و بزمین نزدیک‌تر باشد عبید الله گفت که من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ
گردد میثم گفت والله گفته صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد
و من میدانم از گفته که تو مرا بکدام موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول
کسی‌ام در اسلام که مصلوب بلجام کرده شود پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس
کرد و چون مختار بفرموده یزید از حبس بیرون امد عبید الله حکم بصلب
میثم کرد و چون بر دارش کردند بر در خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود
که حضرت با او نموده بود که ترا در انموضع بدار کشند از چوب فلان نخل و میثم همیشه

از گفته

از گفته حضرت در پای آن نخل نماز میکرد و میگفت چه مبارک نخلی که من برای
تو افریده شده‌ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بر دارش کردند خلق
کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که همسایه
تو خواهم شد نیکوی کن همسایگی را من پنداشتم مگر خانه در جوار من بیع خواهد
کرد بعد از آن همیشه عمرو میفرمود که پای دار را آب بپاشیدند و جاروب
میکردند و بوی خوش بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحاسن بنی هاشم
گشوده و فضائل ایشان را ذکر میکرد و بعبید الله گفتند این مرد شما را رسوا
کرد پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام کسی را لجام نکرده بودند
و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین ع بود بجانب کوفه و نیز
نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر عبید الله
اوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود دست
و پای مرا قطع کرده مصلوب سازی زیاد گفت والله که نکنم و سخن او را دروغ
سازم سرش دهید و چون بیرون رفت پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری
بدتر از انچه صاحبش گفته نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بر دارش
کردند و نیز کمیل ابن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین که آنحضرت خبر داده بود
حجاج بقتل رسانید نقلست که کمیل را طلبیدند حجاج فرمود که تا اعطای
قوم او را بریدند کمیل را بخاطر رسید که عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من

وطائف قوم من مقطوع شود پس خود را بوستداده کشته شد و نیز قادر
بود بر خوارق عادات و امور معجزه و کدام امری معجزتر از قلع باب خیبر تواند بود
چنانچه متواتر است و از رد شمس دو نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در
بصفین چون نوبتی ببابل رسیدند خواستند که از آب بگذرند اصحاب بتعبیه حال
و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعتی بنماز عصر استاد و آن جماعت مذکوره
انکه بهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خاطر شدند
پس بجهت خواطر اصحاب دعا کرده آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب
نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه
و شیوع که هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود
و شهرت او در شجاعت نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند
که از خوارق عادت است در باب شجاعت آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند
از هیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت زخمی نخورده باشد
مگر امیر المؤمنین ع الا آنچه از ابن ملجم علیه اللعنة والعذاب باو رسیده دویم
آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارز از او نجات نیافته باشد مگر
از آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که کشته آنحضرت در میان
کشتگان علم بود و گفته اند و کان ع اذا علا قد و اذا وسط قط یعنی هرگاه ضرب
میزد در طول دو نیمش میکرد و هرگاه بر میان مینواخت در عرضش دو پاره

میساخت

میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بیوجود جود میکرد یعنی هر چه بود داشت
بجواد و در فتوحات مکی آورده اند که قیمت خاتمی که در نماز بسائل داد برابر بود
باخراج شام که ششصد خروار نقره و چهار خروار طلا بود و بلا شبهه حضرت در شجاعت
و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین گفته العارف
شجاع وکیف لا وهو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد وکیف لا وهو بمعزل
عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال باس و مهابت نقلست که معویه
از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیر المؤمنین ع بود از صفت
آنحضرت پرسید صعصعه کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود مانند یکی
از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و می آشامید و بهر طرف که
میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک
کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی با وجود این
همه میترسیدیم از او مانند ترسیدن بزنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش
استاده باشد و نیز خلیق ترین و عفو کننده ترین مردم بود و این معلوم است
از رعایت حال ابن ملجم با علم بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که از اعدا
عدو او بود با قدرت بر او و از مروان بن الحکم با شدت عداوت و علم بحال او
و بحال قوم او و اولاد او بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است
از آنچه کرد با معویه در صفین که قوم معویه پیش شریعه را گرفته بودند

واصحاب علی را از اب منع کردند وچون اصحاب علی اب را از دست ایشان
گرفته خواستند که ایشان را از اب منع کنند علی ع نگذاشت وگفت کفی حدّ السیف
ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنی است از اب بستن ونیز پوشیده نیست
که فصیح ترین مردم بود وبلغای عرب کلام اورا دون کلام الخالق وفوق کلام
المخلوق گفته اند وحصر کمالات نفسانی انحضرت مقدور بشر نیست واکابر
علمای موافق ومخالف در تعدادش مجلدات پرداخته ومعترف بعجز گشته
واما اعمال بدنیه که مراد از ان عبادت حضرت باری تعالی است واطاعت و
انقیاد حضرت رسولست پوشیده نیست که از ان زمان که حضرت امیر در عهد صبی
بود ایمان بحضرت رسول اورده تا ان زمان که رحلت فرمود هرگز عبادتی ازو
فوت نشده حتی اینکه نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسما بنت عمیس وام سلمه وجابر بن
عبد الله انصاری وابو سعید خدری وغیر ایشان از صحابه که روزی رسول صلعم
در خانه خود بود وعلی ع نزد او که وحی بران حضرت نازل شد انحضرت تکیه بر ران
علی نمود وغشیه وحی منجلی نشد وحضرت سر برنداشت تا انکه افتاب غروب
کرد وعلی نماز عصر نگذارده بود تا اخر وقت نشسته بایما نماز کرد وانگاه حضرت را
افاقه دست داده بعلی گفت افاتتك صلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر
علی گفت نخواستم که حایل شوم میان تو واستماع وحی نماز را بایما گذاردم حضرت
بعلی ع گفت دعا کن تا خدای تعالی افتاب را برای تو برگرداند تا نماز را ایستاده کنی

وبدرستی

وبدرستی که خدا اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدا ورسول وی بودی
پس علی ع دعا کرده افتاب بجای عصر بازگشت تا علی ع نماز گذارده انگاه غروب
کرد وعاقل را ازین حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که این همه اهتمام در عبادت او
باشد البته عبادتی فوت نتواند شد وهمه متفقند که انحضرت اعبد ناس بود
حتی روی ان جبهته کانت کرکبة البعیر لطول سجوده ودر نماز در غایت خشوع
واستغراق بود تا اینکه مخالفین نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در جسد
مبارکش بمانده در وقت اشتغال بنماز بیرون می اوردند ومواظب بود بر نوافل
بمرتبه که در حرب صفین در شبی معروف بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند
که در هر تکبیری گردن مخالفی میبرد واحرام نافله می بست واما اطاعت او حضرت
رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از انچه او کرد از خوابیدن او بر فراش
حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل انحضرت داشتند وحضرت بیرون رفته کار
اعدا را نصرت ایشان نگاه داشت وانجانفشانیها که کرد در حرب بدر واحد
وخیبر وخندق وسایر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی است از ذکر ودر جمیع
حروب فتح بدست او بود وبس است در عبادت وفضل واطاعت او انچه
در باب ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلعم فرموده لضربة
علی خیر من عبادة الثقلین ودر بعضی روایات واقع شده لضربة علی یوم الخندق
خیر من عبادة الثقلین الی یوم القیمة ونیز ازهد ناس بود لما تواتر من اعراضه عن الدنیا

الدنیا مع اقتدارهم علیها لا اتساع ابواب الدنیا علیه ضرار بن ضمره در نزد معویه توصیف
آنحضرت میکرد و میگفت لقد رایته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله وهو قائم
فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم ویبکی بکاء الحزین ویقول یا دنیا یا دنیا
الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات غری غیری لا حاجة لی
فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک یسیر واملک حقیر
آه من قلة الزاد وطول الطریق وبعد السفر وعظم المورد وفی بعض الروایات
وخشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعضی از مواقف او برای عبادت
در وقتی که فرو گذاشته بود شب پردهای ظلمانی را و آنحضرت در محراب ایستاده
بود و محاسن مبارکش بدست گرفته بی قراری میکرد بی قراری مارگزیده و میگریست
گریه در نهایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را زینت کرده برای من
ننان خود را او در معرض خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من
میکنی فرصت ان نیابی و چه دور است نوبتی که ترا کرده مغرور سازی دیگری را
که من محتاج تو نیستم و ترا طلاق گفته ام که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو نیکی
نیست که فریب من تواند داد بنابر انکه عیش تو بغایت کوتاه است و قدر تو بغایت
قلیل و مقدار اهالی که از تو بر آید بغایت حقیر و بعد از ان اعراض کردن از مخاطبه دنیا
و گفت آه از کمی زاد و دوری سفر و درازی راه و عظمت مورد یعنی قیامت
و ایستادن در پیش خدای و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرموده و الله

دنیا

دنیا کم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای
شما خوارتر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد و محمد
که بگوشتی که بان چسبیده باشد خود را سیر کند و عبد الله ابن ابو رافع گفت روزی
بدیدن حضرت رفتم پس پیش او رد انبانی مهر کرده که نان جو خشک شده در آن
بود از آن نان با هم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست
فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون نکنند بنابر شفقت بر من و گفته اند
که آنحضرت کان اخشن الناس ماکلا وملبسا وکان نعلاه من لیف وبرقع قمیصه
بجلد تارة وبلیف اخری وقال ان یاتی من فان فعل فبالملح او الخل فان تعذر فنبات
الارض فان تعذر فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم
مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوارترین
طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهنش کهنه میشد
پینه میکرد گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف خرما و کم بود که با نان نانخورش بکار برد و اگر
میبرد نمک بود یا سرکه و اگر می افزود سبزی و اگر از ان هم می افزود شیر و گوشت تناول
نمیکرد مگر بر سبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات
و باید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین
نقل اینها پیش از موافقین کرده اند و همچنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور
علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر در این باب مؤلفات ساخته و مجلدات

برداخت ومیکویند که در این کمالات واوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیك هم نیست
وبدرجه انحضرت نرسیده اند وجا اورا در علم وعمل کسی نرسیده وباوجود این همه قائلند بافضلیت
ابو بکر لعین ومتمسکند در این قول باجماعی که حقیقتش معلوم شد ومیکویند که
افضلیت در سایر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت
بمعنی کثرت ثوابست وابو بکر اکثر ثوابا از علی است وهیچ تامل نمیکنند واندیشه هم
نمیکنند که تامل کنند وبدانند که ثواب مترتب نیست مکر بعلم یا بر عمل پس هرکاه علی
عم در علم وعمل زائد باشد بر دیکران چکونه در ثواب دیکری زائد بر وی تواند بود
وعجب اینست که بابو بکر اکتفا ننموده تفضیل عمر علیه اللعنه وعثمان لعین نیز بر انحضرت
میکنند ومنازعه معویه علیه اللعنه را نیز با انحضرت در امر خلافت معقول میدانند
بنابر تجویز خطا در اجتهاد ومنقولست که انحضرت میفرموده الدهر انزلنی انزلنی
انزلنی حتی قیل معویه وعلی یعنی روزکار ومعزول شدن اهل روزکار باو وعرض
کردن ایشان از قبول حق فرود اورده مرتبه مرا وفرود اورد وفرود اورد تا تشبیه
شدم بمعاویه وکفتکو شد که ایا معویه بر حقست یا علی عم وچه خوب اداکرده
شیخ ابو علی سینا مرتبه انحضرترا بر سایر صحابه حیث قال واما علی ابن ابی طالب عم
فکان شمس فلك الحقیقه وقطب سماء المعرفة وکان علیا فیما بین اصحابه کالمعقول
فیما بین المحسوس ودلیل دیکر بر تفضیل انحضرت انست که حضرت رسول عم انحضرترا
نفس خود خوانده وایه مباهله مؤید اینست ومساوی با انبیا عظام کردانیده حیث

قال عم من اراد ان ینظر الی ادم فی علمه والی نوح فی تقویه والی ابراهیم فی حلمه
والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب عم فظاهر است
افضلیت انبیا سیما پیغمبر ما عم از باقی صحابه پس علی عم افضل باشد از باقی صحابه
وهو المطلوب ودلیل دیکر انکه علی محبوبترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر عم بسوی خدا
بدلیل خبر طائر مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی صم طائر مشوی فقال اللهم
ائتنی باحب خلقك الیك یاکل معی فجاء علی عم یعنی مرغ کبابی هدیه نزد حضرت اورده بود
وزبود خداوندا برسان محبوبترین خلق را بسوی تو که با من شریك شود در تناول
کردن این کباب فجاء علی ونیز محبوبترین مردانست نزد پیغمبر بدلیل خبر عایشه
که مذکور شد وشك نیست که محبوبترین خلق پیش خدا ورسول خدا افضل
خلق است پس علی عم افضل خلق است بعد از رسول خدا وهو المط فصل
چهارم در بیان طریق معرفت سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
وبیان انحصار ائمه در اثنی عشر بدانکه چون امامت علی عم ثابت شد طریق اثبات
سایر ائمه بنص انحضرت ثابت شود ونص انحضرت بتواتر چه متواتر است در
میان شیعه تنصیص انحضرت بر حسن عم را وهم چنین تنصیص حسن عم بر حسین عم را
وتنصیص حسین عم بر علی زین العابدین عم را وتنصیص علی بر محمد باقر عم را
وتنصیص محمد باقر عم بر حضرت جعفر صادق عم را وتنصیص حضرت جعفر صادق عم
بر موسی الکاظم عم را وتنصیص موسی الکاظم عم بر علی الرضا عم را وتنصیص

علی الرضا ع محمد الجواد ع را و تنصیص محمد الجواد ع علی الهادی ع را و تنصیص
علی الهادی ع حسن العسکری ع را و تنصیص حسن العسکری محمد بن الحسن
صلوات الله وسلامه علیه وعلیهم اجمعین را که اخر ائمه اثنی عشر است و قائم و غائب است
تا انکه باذن خدا ظهور کند علیه وعلیهم السلام و تنصیص بر ائمه اثنی عشر از حضرت پیغمبر
نیز در میان شیعه امامیه متواتر است و از جمله اینکه گفت حسین ع را ابنی
هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تاسعهم قائمهم و حدیث لوح محفوظ نیز
که جبرئیل بحضرت پیغمبر اورده که دران لوح اسماء و القاب ائمه اثنی عشر مکتوب بود
و انحضرت ان لوح را بحضرت فاطمه ع سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه
نیز بر مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنی عشر و وجوب غیبت امام ثانی
عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که
سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمه اثنی عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار
کثیره منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصلست و علمای
مخالفین نیز دفع این علم از خود نتوانند نمود و اگر قائل بان شده اند و بسیاری
از علمای ایشان مصنفات در فضائل ائمه معصومین ترتیب داده اما بامامت
بمعنی خلافت قائل نیستند و لفظ امام را در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوای
و مقتدای در دین حمل میکنند و غافلند از اینکه لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث وارد
شده چنانکه در حدیث مسروق حیث قال کنا عند عبد الله ابن مسعود اذ سالنا شاب

هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک لحدث السن وان هذا شیء ما
سالنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا ان یکون بعده اثنی عشر خلیفة عدد نقباء بنی
اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله ابن مسعود که یکی از کبار صحابه است
وقتی که پرسید جوانی از ما ایا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود کرده است که بعد از او
چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستی که تو جوانی و کم سالی و تا الان بوده
و با امور دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسیده اری معهود کرده است
پیغمبر ما با که بعد از او دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقبای بنی اسرائیل که خلفای
موسی بودند و بالجمله چون ظاهر شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامتشان نیز ظاهر
باشد چه دانستی که در امامت عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک
از ائمه هر که قائل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده اند و نه ادعای نص
پس امامت او باطل باشد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی و ثابت است
نص بر امامت ائمه اثنی عشر که در زمان مفروض باشد پس واجب است که امام او باشد
بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم نیز باشد بنابر انکه عصمت شرط است
در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود نیز قائلند بانتهای امامت
بامامی و بغیبت او که معلوم است بیقین ثبوت ان امام مانند کیسانیه که قائلند
بانتهای امامت و غیبت محمد بن الحنفیه و مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق ع
و مانند واقفه بر امام موسی کاظم ع و مانند فطحیه که قائلند بامامت عبد الله ابن جعفر

ومانند اسمعیلیه که قائلند بامامت اسمعیل ابن جعفر چه موت هر این ائمه معصومین
معلومست بیقین پس اگر امامت بایشان منتهی میشد خلو زمان از امام لازم
می آمد و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان
این مذاهب انقراض اهل این مذاهب و عدم بقای احدی از ایشان و انقراض قائلین
بحق تا وقت موعود محالست و اگرنه بطلان شریعت حقه لازم اید چه بقای شریعت
نتواند بود مگر بوجود جماعتی که اقامت ان بکنند و چون اقامت ان کنند اهل ان
باشند و حال انکه بقای شریعت حقه الی یوم الموعود از ضروریات دین است پس
بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم اید
بر ما عدم وجوب عصمت و نص بر امام و خلو زمان از امام و یا انتفای شریعت
حقه پیش از وقت موعود لیکن انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام
و انتفای شریعت حقه هر سه محالست نتیجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین
باجمعهم محالست وهو المط و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد و بطلان ایشان
ثابت باشد مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد و الا لازم اید خرق اجماع مرکب
و خروج حق از میان امت بجمعهم و این محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محال باشد واجب است که مذهب
امامیه اثنی عشریه حق باشد بنابر انکه هیچ مذهبی دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد
لیکن خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه

اثنی

اثنی عشریه حقست وهو المط و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت
باطلست چه زیدیه قائل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان
که مدعی ان شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت اشخاصی گروه که پیش از و
جمیع امت متفق بودند بعدم عصمتشان و حال انکه ادعای عصمت بی ادعای
نص و ثبوت معجزه کرده و این ظاهر است بطلانش چه عصمت بدون نص و
اظهار معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است
و بیانش موقوفست بتمهید مقدمه و ان چنانست که امت بعد از انکه متفق
شده اند در حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجبست وجود او
در هر زمانی و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر انند که وجه
حجیت اجماع امتناع اتفاق امت است بر خطا عقلا او سمعا اکثر بر انند که
امتناعش سمعی است و مستندند باحادیثی که دلالت بر عدم اجتماع امت بر خطا
و بعضی بر انند که عقلی است و این مذهب ظاهر البطلانست چه خطا بر هر یك
هرگاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد بود چه در این موضع حکم کل و حکم احاد
یکی باشد لا محاله چه خطا و صواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع
تواند بود بلکه متعلق بمعروض هیئات اجتماعیه است و فرقی میان هر یك از احاد
و جمیع احاد بمعنی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هرچه بر هر یك از احاد و جمیع جائز
باشد بر مجموع نیز جائز باشد و انچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر مستند باحساست

عقل حکم میکند بامتناع اتفاق جمعی کثیر بر غلط حسی عادةً و اجماع چون در معقولات
نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هرچند در نهایت کثرت باشند بر خطا
در نظر بنابر شبهه مرجع را و همچنین مذهب اکثرین نیز باطل است چه بر تقدیر
صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنابران باشد که واجبست در هر زمان
وجود معصومی در میان امت نه بنابر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا
بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است پس چون حجیت
اجماع بنابر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت
که اکثر امتند حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجبست وجود او لامحاله در میان
فرقه شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان قول
مجموع شیعه نباشد و هرگاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس
اجماع شیعه حجت باشد وهو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات
عصمت و امامت علی عم بدلائل علیحده بی حاجت باجماع کردیم پس گوییم اجماع شیعه
منعقد است بر اینکه امام بعد از علی ابن ابی طالب عم حسن ابن علی است عم
و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی عم در میان ایشان که عصمت و
امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن عم امام باشد و همچنین اجماع شیعه
منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن عم پس حسین عم امام باشد و بعد از
حسین عم شیعه بچند فرقه شده اند بعضی قائل شده اند بامامت محمد الحنفیه و بعضی

بامامت

بامامت علی ابن الحسین عم و چون مذهب قائلین بامامت محمد حنفیه باطل است
بدلیلی که دانسته شد پس معصوم که میان شیعه داخل بود در میان اجماعات
از شیعه داخل نتواند شد بود لاستحاله بطلان قول المعصوم پس داخل باشد
در فرقه که قائلند بامامت علی ابن الحسین عم پس علی ابن الحسین عم امام باشد
و بعد از علی ابن الحسین فرقه محقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید ابن
علی ابن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر و چون مذهب زیدیه
باطل شد پس امامت محمد باقر حق باشد بنابر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه
متفقند بر امامت جعفر بن محمد عم بعد از محمد بن علی پس جعفر بن محمد عم
امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر
و بعضی قائل شدند بعد از وی بامامت عبد الله ابن جعفر و بعضی بامامت
اسمعیل ابن جعفر و بعضی بامامت موسی ابن جعفر و وقف جعفر و امامت
عبد الله و اسمعیل باطلست پس موسی ابن جعفر امام باشد و قائلین بامامت
موسی ابن جعفر نیز مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت
علی ابن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی باطل است پس علی ابن
موسی علیه السلام امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس او
امام باشد و بعد از او بامامت علی ابن محمد عم پس او امام باشد و بعد از او
بامامت حسن ابن علی عم پس او امام باشد و بعد از او مختلفند بعضی قائلند

بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم ع و چون
امامت جعفر بموت او وانقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیه
وعلی آبائه السلام امام باشد وهو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین ائمه ظهور معجزاست
چه متواتر است درمیان امامیه که هر کدام از ائمه اثنی عشر دعوی امامت کردند
واظهار معجزه نمودند و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس
هر کدام امام باشند و چون امام باشد معصوم نیز باشد چه امامت بی عصمت
متحقق نتواند بود وهو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت صاحب العصر
والزمان علیه الصلوة والسلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنقل متواتر حصر ائمه در عدد اثنی عشر و
ثابت شد نصوص متواتره ودر مرتبه ثانی عشر بمحمد بن الحسن العسکری و ثابت
شد امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام ثانی عشر محمد بن
الحسن ع موجود وحی باشد وامام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام
یا بطلان انحصار ائمه در اثنی عشر لیکن خلو زمان وبطلان انحصار هر دو محالست نتیجه
دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر آنست که در این زمان مردم سه حزبند
بعضی قائل نیستند بوجود امامی وبعضی قائلند بوجود امامی که مدعی نص وعصمت
برای او نیستند وبعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است

وچون

وچون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شود مذهب اول وچون
ثابت شد وجوب عصمت ونص بر امام باطل شد مذهب دوم نیز پس اگر مذهب سیم
نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا وخروج حق از میان امت واین باطلست
باتفاق پس مذهب سیم حق باشد ومحمد بن الحسن موجود وحی وامام باشد پس
بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن
موجود باشد لیکن اتفاق امت بر خطا محالست نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است
وهو المط دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بنص متواتر پس معصوم نیز بود ونص نکرد
بر امامت دیگری بالاتفاق والا ممتنع بودی عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلقا
پس باید که الآن نیز موجود باشد که اگر موجود نبودی واجب بودی بر او نص بر دیگری و ترک
واجب از معصوم ممتنعست پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم محمد بن الحسن که امام معصوم بود هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد واجبست
که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد که پس موجود باشد وهو المط
وچون ثابت شد بدلائل مذکوره وجود محمد بن الحسن ع پس باید که غائب باشد که اگر ظاهر بودی
معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود
وغائب باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت او بتفصیل ومعلومست علی الجمله که سبب غیبت او
از جانب امام نیست بنا بر آنکه معصومست وواجبست بر او ظهور وقیام بامر امامت وتبلیغ
شرایع وترک واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از جانب رعیت باشد بنا بر عدم

نصرت پس هرگاه متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند
که وجوب وجود امام در هر زمان بنا بر آنست که لطفست وجود امام و لطف وقتی متحقق
شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد
میان اینکه امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوییم چنانکه
اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شکی نیست که فوت شدن لطف بودن امام
حاصل نشود کذلک غایب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت رعیت
باشد ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت در اینصورت بمنزلهٔ عدم اطاعت است
در اینصورت و فایدهٔ این لطف باین ظاهر میشود که هرگاه امام موجود باشد و غایب هم
تقریب خدای تعالی مرعا میباشد که سبب غیبت امام از جانب ایشانست عقلا قبیح نخواهد
بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم اطاعت وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود نباشد
چه در اینصورت لامحاله تعذیب قبیح باشد بسبب اینکه حجت خدا بر بنده در اینصورت
تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی که نصرت ایشان نبود نیست
بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همه مرجو و مهیاست لطف
بجهت ایشان در غیبت امام نیز باینست که صبر کردن بر حرمان ملازمت امام و منتظر
فرج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور وی تمکن او برای اقامت
حدود در هر لحظه میتوانند و اما طول عمر شریف صاحب الزمان ع هیچ شبهه نیست
در امکانش و بر تقدیری که ممتنع عادی باشد در این زمان از جمله خوارق عادات است ثابت

شد

شد جواز نسخ در شریعت انبیا نیز و بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی
آن نتواند بود **فصل ششم** در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان چون معلوم
شد بیان ائمه که منصوص‌اند از جانب خدا و رسول و واجب العصمة و مفترض الطاعه
پس هر که دفع ایشان از مراتبی که خدای تعالی بجهت ایشان مقرر داشته نماید
و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هر که اعانت او نیز کند کذلک کافر
باشد باجماع امامیه بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت است و دافع نبوت لامحاله کافر است
پس دافع امامت کافر باشد بیان آنست که همچنانکه شریعت محتاجست بنبی در حدوث
و ابتدا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا و عقل فرقی میان این دو صورت نکند
و وجوب هر دو صورت بدلایل عقلیهٔ قطعیه ثابت شده و موید اینست حدیث من مات ولم
یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق متفق‌اند در صحت آن و همچنین حدیث
حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که میتهٔ جاهلیه کفر است و کذلک
حرب نبی کفر است پس هرگاه جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و محارب امام
و دافع او از مرتبهٔ امامت بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت
اصلی است از اصول دین مثل نبوت پس خلفای ثلثه مقدم بر امیر المؤمنین ع و غاصب
منافع و سایر منازعین و همچنین جمیع خلفای بنی امیه و بنی عباس و جماعتی که اعوان
و انصار ایشان بوده‌اند در امر خلافت همه مقطوع الکفرند بلا شبهه و واجبست برائت
از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه واجبست برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه

از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند
و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معویه بن یزید
و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک خلافت از اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی قربه من
الصواب وان کان لفظ قاطبة فی قول المعصوم فی لعن بنی امیة اللهم العن بنی امیة قاطبة
ینافیه بحسب الظاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلالند اگر از اهل جحود و عناد
باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال
ایشان در این مرتبه نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر
قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود اگر سوال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر
میبودند همانا جاری میبود بر ایشان احکام کفر من منع التوارث والمناکحة والصلوة
علیهم واخذ الغنیمة واتباع الدبر و معلوم است که حضرت امیر علیه السلام در وقت قدرت بر ایشان
هیچیک از این احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر ذمی باشد
در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن
نزد مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفره که مظهر شهادتین باشند حکمشان غیر حکم سایر
کفار باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجسمه و مشبهه با آنکه احکام کفر
بر ایشان جاری نکرده اند **باب پنجم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست بوجوب
زنده کردن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روزی که معروفست بروز قیامت
و حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدخول کافران و عاصیان

بدوزخ که عبارتست از داریست مهیا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول مومنان بهشت
که عبارتست از داریست آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود از این باب در چند فصل مبین
شود انشاء الله تعالی **فصل اول** در بیان وجوب معاد و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت
بمعنی بازگشت است و مراد در اینجا بازگشت روح است ببدن بعد از مفارقت از وی
و از جمله ضروریات دینست وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای دریافتن
جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دلالت بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعد ثواب
و وعید بر عقاب و واجبست وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوفست ببازگشتن
روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الا ارتباط طاعات و نهی از محرمات عبث
بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب
و عقابست و ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر معاد واجب نبودی وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان
وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد پس معاد واجبست اگر
سوال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح ببدن صحیح نتواند بود
چه اگر جایز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اول
و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضرورة و یا بمثل بدن اول و این نیز ممتنع است و الا
لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلمست و قبیح جواب گوییم بر دو وجه است
یکی بر مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوییم بدن

بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت اعاده فائض شود بر ماده بدن صورتی دیگر مثل صورت اول و تعلق گیرد بآن بدن همان روحی که مجرد است و باقیست بالتشخص و تشخص شخص انسانی مگر بتشخص شخص نفس ناطقه که روح عبارت از اوست و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن از جهت باصورته ما نه باصورة معین نمی‌بینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرگاه روح شاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقیست بالتشخص و ماده بدنش بعینها ماده بدن وی لازم نیاید که شاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دویم بر مذهب جماعتی که قائل نیستند بتجرد روح بلکه روح را قائم دانسته‌اند ببدن و فانی دانند بموت بدن لیکن گویند که بعد از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروطست باجتماع اجزای بدن و در روز قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود و باز حیات یابد شخص همان شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم موجب زوال تشخص وی نتواند و این هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدومست بعینه و در میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکور و کار بر ایشان لامحاله آسان باشد و محتاج بجواب نباشد و بباید دانست که از آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی بنا بر آنکه ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب جسمانی لامحاله موقوفست باعاده بدن بسبب آنکه روح بواسطه بدن قبول لذت والم

جسمانی

جسمانی لامحاله نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت والم جسمانی منافی ثبوت لذت والم روحانی نیست چنانکه مذهب محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن والتذاذ وی بکمالات حاصل از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر وجوب ابقای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیست و چون صحت اعتقاد دینی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله مختصر است در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات والام روحانی اعراض شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسائل باشد رجوع بگوهر مراد کند **فصل دویم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و سائر امور اخروی بدانکه وعد عبارت است از اخبار بوصول نفع بموجود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعود و نفع اگر متحقق باشد و مقارن تعظیم و اجلال او را ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض و اگر غیر مستحق باشد تفضل گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند پس ثواب نفعیست مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف و وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف به و ترک منهی عنه است که مشتمل اند لامحاله بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیمه قبیح است عقلا و هیچ عظمی اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم باشد که در برابر مشقت تکلیف

نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لامحاله و اما وجوب عقاب حق اینست که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح و اخلال بواجبات استحقاق عقاب و احتمال آن کافی است بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجمع علیه و واجبست خلوص ثواب از شایبهٔ ضرر و خلوص عقاب از شایبه نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اتم از عوضی که خالص باشد نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شود اما خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لامحاله و واجبست دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع شایبه است که واجبست خلوص ثواب از آن و اما دوام عقاب حق اینست که عقلی نیست چون اصل عقاب چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آن نیست بلکه سمعی است و مختلف فیه و حق دوام برای کفار و انقطاعش از فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار لدلالة القرآن علیه دلالة ظاهرة لا یقبل التاویل و اما انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق ثواب بایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب اجماعیست پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتوانند با عقاب پس لابد است تقدیم و انقطاعش برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب انصرف ثابت دین است و تحققش فی الجمله مجمع علیه است و اما وجوب جنت و نار الان مختلف فیه است و حق وجود است الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما عذاب قبر اجماعی است و وقوعش فی الجمله و خلافی که بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع بوده شده اند در حجة اعتبار ساقط است و اما وقوعش عقیب دفن خلافی است و بعضی گفته اند

که قریب

که قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد و هر چه در باب امتناع عذاب قبر گویند مجرد استبعادات است و هیچگونه امتناعی متصور نیست و اما سؤال و حساب اعمال و نشر صحایف در معرض قیامت و همچنین میزان و صراط و انطاق جوارح جمیع این امور اجماعی است و قرآن و حدیث شاهد بر آن پس واجبست اعتقاد بجمیع آنها

فصل سیم

در بیان ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق و اذعانست کما قال تعالی حکایة عن اخوة یوسف و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق نمیکنی و باور نمیداری سخنی که ما گفتیم و قال تعالی یؤمنون بالجبت و الطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران و مبطلان را و نیز عرب گویند در محاورات خود فلان یؤمن کذا و مانند این بسیارست و اما بحسب شرع خلافست علما را اشاعره برآنند که تصدیق بقلبست پیغمبر را در جمیع ما جاء به من عند الله تعالی و تکلم بدون اعتبار لسان و قریب باین مذهب شیخ الطایفه ابو جعفر طوسی است ره فانه قال الایمان تصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان و کل من کان عارفا بالله و بنبیه و بما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن و بعضی برآنند که ایمان مجموع تصدیق قلبیست با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است و بعضی از اصحاب ما برآنند که مجموع تصدیق بقلب و اقرار بلسان و عمل بجوارحست و دلالت کند بر این قول بسیاری از احادیث معصومین صلوات الله علیهم و معتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات یا فرایض تنها کما هو مذهب بعضهم و یا فرایض با نوافل کما هو مذهب الآخرین و شیخ طوسی استدلال کرده

بر مختار خود بانکه ایمان در لغت نیست مکر بمعنی تصدیق قلبی چه اصل عدم نقل است
و دلیلی نیست بر نقل و در لفظ شرع هم چه دلیلی نیست بر نقلش واجب است حملش بر معنی
لغوی غایتش در لغت هر تصدیق ایمانست و در شرع ایمان نیست مکر تصدیق مخصوص
اکر کویند در عرف تصدیق قلبی فهمیده نشود مکر بقول پس واجب است اعتبار قول بلسان در ایمان
جواب کوییم که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده شود چنانکه در اخرس چه در عرف
اخرس و ساکت را نیز مؤمن کویند و استدلال کرده محقق طوسی که بر اعتبار اقرار بلسان
در مفهوم ایمان بقوله تعالی و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم یعنی انکار کردند کافران با انکه
بیقین دانسته پس اکر تصدیق قلبی که استیقان نفس عبارت از انست کافی بودی جحود
بایشان نکردی و جوابش انست که استیقان نفس کنایه است از انچه مرکوز است در عقول
که اکر اعمال نظر نکنند هر اینه بیقین خواهند دانست نه انکه بالفعل بیقین دانسته اند و تصدیق
و اذعان ان کرده و دیکر انکه مراد تصدیق قلبی است که ظاهر شود یا باقرار بلسان یا بقرائن
چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق قلبی که بر تقدیر ظاهر خلاف ان باشد چنانکه در کفار
معاند پس حق انست که حقیقت ایمان نیست مکر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن
اعتبار لسان بلکه سایر جوارح نیز ضروریست برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق
لفظ مؤمن شرعا چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر نشود از او تصدیق قلبی
یا ظاهر شود منافی تصدیق قلبی و بانچه کفتیم تاویل توان کرد انچه وارد شده در احادیث
معصومین علیهم السلم که ایمان مثبوت است بجمیع جوارح بدن و سایر احادیثی که دال است بر اعتقاد

عمل جوارح در ایمان و چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر که مقابل انست باشد
یعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزی که واجب است تصدیق قلبی بان اعم از انکه تحقق تکذیب
قلبی باشد یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق باشد و اکر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار
تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا
اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق
مباین باشد چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از انکه تصدیق قلبی با او باشد
یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق
و اما فسق در لغت بیرون امدنست از چیزی بعد داخل شدن در چیزی دیکر و اما بحسب شرع
فقال المحقق الطوسی هو خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان و قال الشیخ الطوسی له هو عندنا
عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبائر و انما سماها
صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ طوسی
اقربست بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه تحقیق انست که
معاصی کافر نیز فسق است و حق تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی و الکافرون
هم الفاسقون **فصل چهارم** در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت
بدانکه جماعتی از معتزله کفته اند بتحابط میان طاعت و معصیت سابقه پس اکر هر دو مساوی باشند
نه طاعت ماند و نه معصیت زائل کند طاعت سابقه را پس اکر هر دو مساوی باشند
نه طاعت ماند و نه معصیت و اکر یکی زائد باشد بر دیکری بقدر زیادتی باقی ماند

و معصیت یعنی کویند که بطلان
زایل کند معصیت سابقه را و
معصیت زائل کند طاعت را

وعلمای امامیه و سائر محققین قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شی باید که ضد او یا مانع
او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه
فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و باعتباری معصیت چه جای آنکه هر کدام
فعلی دیگر باشد و همچنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است
جایز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح
باشد و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است لا محاله چه در صورتی که معصیت
مساوی طاعت باشد بایدکه تدبیر او لازم آید که اصلا ثواب نیابد یا بلکه عقاب هم نیابد
وحال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال
ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره واستدلال مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن
السیئات باطل است چه مراد اینست که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات
نکنند نه آنکه سیئات کرده زایل شود و همچنین استدلالش بقوله تعالی ولا تبطلوا صدقاتکم
بالمن والاذی وقوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر
بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وقوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد انست که
اعمال خود را بوجهی واقع مکنید که مستحق ثواب نشوید و عمل شما بان باطل شود
چه صدقه بر وجه من و اذی باطل است و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت
رسالت پناهی صلعم بهترین اعمال تواند بود هر گاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد
هر اینه موجب سوء ادب و کراهت آنحضرت است لا محاله از وجه اعتبار ساقط و از

باشد

باشد و هر عملی که بغیر از آن متصور نبود هر گاه بر وجه اشراک واقع شود البته با عدم
مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان انست که چون واجبست خلوص ثواب و عقاب
پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب
پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند معجل خالص نباشد
از شوب منتظر لا محاله و جواب انست که معجل هر گاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب
جای شوب منتظر بگذارد و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر نرسد که با میدان استراحت
حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بجمیع چیزها زایل نتواند
شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و یا بشفاعت و خلاف نیست در جواز عفو
از صغائر مطلقا و از کبائر بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر بدون توبه خلافست
و حق جواز است عقلا و سمعا اما عقلا بنابر آنکه عفو احسانست چه شک نیست
که اسقاط حقوق مستحقه در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسانست پس اسقاط
حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه بسیار باشد که اسقاط حقوق معظم اعظم
از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال منافع بغیر پس
شک نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن باشد لا محاله
جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک
لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغائر یا بکبائر بعد از توبه صحیح
نیست اما بصغائر بنابر آنکه سیاق ازان و اما بکبائر بعد از توبه بنابر عدم فرق میان

وسائر کبائر و عدم تخصیص بعضی دون بعض فلا یصح التعلق بمن یشاء و لقوله تعالی قل
یا عبادی الذین اسرفوا لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا و تخصیص عموم
خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر بدون دلیل جایز نه پس شرک و کفر
بیرون رفت باجماع و باقی ماند سائر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص
و همچنین وقوع شفاعت اجماعی است و خلافی در ان نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی
طلب زیادتی ثوابست برای مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط
عقاب برای مستحقان عقاب کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت
میبود در طلب زیادتی ثواب لازم می امد که هر گاه ما دعا کنیم بجهت زیادتی درجات حضرت
پیغمبر صلعم توان گفت که ما شفاعت پیغمبر صلعم میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس
شفاعت باین معنی نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد و حقیقت در آن و لقوله عم ادخرت شفاعتی
لاهل الکبائر من امتی و این خبریست که جمیع امت انرا تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است
و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع میبود تخصیص او باهل کبائر وجهی نداشت
بسبب انکه چون احباط باطلست نتوان گفت که ثواب اهل کبائر زائل است با کبر و احتیاج
بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب طاعاتش از مومن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش
بسیار باشد پس تخصیص اهل کبائر نتواند بود مگر بنا بر احتیاجشان باسقاط عقاب و معتزله تمسک
بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب
بودی هر اینه شفیع غیر ظالمین که ایشان عاصیانند نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج

بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمین بودی که نفی شفیع از ایشان وجه
نداشتی پس باین ایه استدلال بر مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه با حدیث مذکور
و جوابش انست که منفی درین ایه شفیع مطاع است یعنی شفیع که بر وجه اطاعت قبول شفاعتش
باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مجاب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش
کرده شود و ایضا تمسک کنند علی التوجهین بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار وجه
ناصر باشد جوابش انست که ناصر کسی است که دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند
بخلاف شفیع که دافع مضرت از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا
تمسک کنند بقوله تعالی و لا یشفعون الا لمن ارتضی چه مرتضی کسی است که افعالش
پسندیده باشد و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق
باشد و ان نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش انست که لابد است
در لمن ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعاله چنانکه شما میکنید از تقدیر ان
یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است بالنظر باقوال خدای تعالی که من ذا الذی
یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا یغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن
یشاء و یرضی پس برین تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدای
تعالی پسندد و خواهد که شفاعت کنند در بارهٔ او **فصل پنجم** در وجوب توبه و امر
بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت و لازم این ندامت
عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجب است عقلا بنابر انکه ندامت

بر فعل قبیح واجب است عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب
لکون کل طاعة کذلک لاسیما که شرع نیز بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله
جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماعست بر سقوط عقاب با توبه
خلافی در این نیست لیکن خلاف است که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعی است که اجماع
دلالت بران کرده و یا عقلی بعضی بر انند که عقلی است بنا بر انکه توبه اعتذار است و بالاعتذار
مواخذه قبیح و شیخ طوسی بر انست که سمعی است و منع کرده قبح مواخذه را بالاعتذار و حق
مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه حسن است نه انکه فعل مواخذه قبیح است چه
هر گاه مواخذه مستحق باشد بمجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه همان استحقاق باقی
بالضروره و با بقای استحقاق مواخذه قبیح نتواند بود بالضروره و اگر کسی استبعاد کند
از انچه گفتیم قیاس بسایر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب
حق هر گاه محتاج باشد بحق خود طلب حق از او با اعتذار از قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد
قبیح است جواب گوییم این فرق وقتی باشد که سبب حسن مواخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم
نیست چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مواخذه و یا مفسده باشد در ترک مواخذه و جمیع
افعال الهی ازین بابست پس لازم نیست از انکه حاجت از او مسلوب باشد طلب حق از او
قبیح باشد و نیز خلاف است در انکه توبه مسقط عقاب توبه از جمیع معاصی است و یا توبه
از هر معصیتی مسقط عقاب ان معصیت است و این خلاف فرع خلاف اولست چه هر که
بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی

باتوبه

با توبه از ان معصیت و هر که قائل است که اسقاط توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی و دلیل
بران نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل شود بوجوب توبه از جمیع معاصی
چه انچه اجماع بران منعقد است انست که هر گاه توبه از قبیح لکونه قبیحا باشد که هر اینه مستلزم
عزم بر عدم عود است بمثل القبیح فی کونه قبیحا نه در خصوصیات وجوه قبیح و لامحاله
این چنین توبه هر گاه از جمیع قبایح باشد مسقط عقابست و کسی را در این خلافی
نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او عظم المستحق
علیه من العقاب من عقاب ان معصیت داخل اختلافست نه اجماعی پس چون باطل
شد عقلی بودن اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ و باید دانست که بر تقدیر
عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر حجت طوسی بتبعیض نیست چه هر گاه بالاعتذار
واجب شود قبول توبه در هر اعتذاری واجب خواهد بود مگر انکه گویند که مطلق
اعتذار کافی نیست بلکه با اعتذار لابد است از بذل مجهود و ان وقتی محقق است
که عازم شود بر عدم عود بمطلق قبیح و این معنی لامحاله در قبول اعتذار داخل باشد
و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلافست که عقلی است یا سمعی و حق وجوب
سمعی است لدلالة النصوص من القران و الحدیث علیه و نیز وجوب فی الجمله مجمع علیه
امت است و محقق طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق
که اگر واجب عقلی بودی هر اینه بر خدای تعالی نیز واجب بودی لان کل واجب
عقلی یجب علی کل من حصل فی حقه وجه الوجوب و اگر برای خدای تعالی واجب



پس اگر عمل بان کردی هر اینه هر معروفی واقع شدی و هیچ منهی بعمل نیامدی و
واقع خلاف اینست واگر عمل باین نکردی لازم امدی که حق سبحانه و تعالی اخلال
بواجب کند و این ممتنع است عقلا و لنا کلام فی هذا المقام لیس هیهنا موضع
ذکره و خلافی است که وجوب ان مخصوص است بامام و یا بر غیر امام نیز
واجبست و حق وجوب انست بر هر که عالم باشد بجنس معروف و قبح منکر
و تجویز تاثیر و انتفای مفسده و هذا اخر ما اردنا ایراده

فی هذه الرسالة و الحمد لله اولا

واخرا و صلی الله علی

خلقه محمد و اله اجمعین

الطیبین

الطا[هرین]

امین یا رب سنه ١٣٢٦ حرره العالمین

